BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

منتدى الإصلاح العربي

ابن خلدون
إنجاز فكري متجدد

تقديم
إسماعيل سراج الدين

إعداد وتحرير
محمد الجوهري
محسن يوسف

ابن خلـــــدون
إنجاز فكري متجدد

تقديم

إسماعيل سراج الدين

إعداد وتحرير

محمد الجوهري | **محسن يوسف**

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة- أثناء - النشر (فان)

ابن خلدون : إنجاز فكري متجدد / تقديم إسماعيل سراج الدين، إعداد وتحرير محمد الجوهري، محسن يوسف
. – الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، ح 2008.

ص. سم.

تدمك 6-112 - 452 - 977 - 978

1. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، 808-732 هـ. 2. المؤرخون العرب -- تراجم. 3. الفلاسفة المسلمون -- تراجم. أ. الجوهري، محمد. ب. يوسف، محسن. ج. سراج الدين، إسماعيل، 1944 -

ديوي – 907.202 2008359423

ISBN 978- 977- 452- 112- 6

رقم الإيداع

طبع في مصر

١٠٠٠ نسخة

المحتوى

تقـــديـم

يشير تقرير اليونسكو حول العلوم الاجتماعية Unesco World Social Science Report ، الصادر عام ١٩٩٩ إلى الزخم الكبير الذى عرفته العلوم الاجتماعية منذ الحرب العالمية الثانية -خاصة في المجتمعات المتقدمة- وإلى التقدم الهائل الذى حظيت به هذه العلوم على المستويين النظري والمنهجي، وكان من الطبيعي أن يقع إحياء الفكر الخلدوني في ظروف هذا الانفجار المعرفي الذى شاهدته ومازالت العلوم الاجتماعية فى مقدمة الاهتمامات البحثية والمعرفية.

فصاحب المقدمة كان موسوعي المعرفة ولم يكن فقط مؤرخًا وعالم عمران، بل كان أيضًا ذا زاد معرفي متين وأصيل نظريًا ومنهجيًا فيما يسمى اليوم بعلوم السياسة والاقتصاد والنفس والأنثروبولوجيا واللسانيات كما تشهد بذلك عناوين ومتن فصول ونصوص أبواب المقدمة، وهو ما جعل تراثه وإبداعه الفكري -رغم مرور أكثر من ستة قرون ونصف على مولده- مازال محتفظًا بموقعه الفريد والمتميز بين المنتج الفكري والثقافي للحضارة الإسلامية، بل يتبوأ مقامًا رفيعًا بين منتجات وتراث الفكر العالمي.

وإذا كان الغرب له شرف المبادرة في إعادة اكتشاف «ابن خلدون» منذ ما يزيد على القرن، -حيث انكب -ومازال علماؤه- على دراسة فكره ونقده وتحليله والاستفادة منه- فما يزال أمامنا فى مجتمعات الحضارة الإسلامية، -موطن «ابن خلدون» وموضوع دراسته وملاحظاته فى كتابه الشهير»العبر في ديوان المبتدأ والخبر»- جهد طويل في الاهتمام الرصين والعلمي بدراسة هذا الفكر وتحليله وتطويره فى سياق التطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى تمر بها مجتمعاتنا بما

يميزها من سمات ثقافية واجتماعية. في هذا السياق جاءت احتفالية مكتبة الإسكندرية بعالمية «ابن خلدون» فى الفترة من ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦- بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة- التي نظمها منتدى الإصلاح العربي بمكتبة الإسكندرية.

ويضم هذا الكتاب محصلة وخلاصة الأوراق البحثية، والنقاشات والحوارات التي دارت في هذا المحفل العلمي، والتي سعت مكتبة الإسكندرية من خلاله إلى أن تقدم للقارئ العربي -خاصة من أجيال الشباب- تعريفًا بـ «ابن خلدون» ابن المجتمع والحضارة العربية والإسلامية، كنموذج على ما أسهمت به حضارتنا فى الفكر الإنساني، حتى نبعث فى هذا الجيل الشاب الأمل والحافز على وصل ما انقطع من إسهامات علمية ومعرفية فى بناء صرح الحضارة الإنسانية بعد ما أصبح العالم كله بمثابة القرية الواحدة.

في هذا السياق تأتي الاحتفالية بعالمية «ابن خلدون» ذات سمة خاصة، تؤكد جوهر فكر وفلسفة «ابن خلدون» الداعية لإعمال العقل والنقد والإبداع فى النظر إلى الأشياء كمخرج وحيد لنهضة مجتمعاتنا، التي سبق أن أسهمت بالكثير في إنتاج وتطوير المعارف والحضارة الإنسانية. ويمثل إنتاج «ابن خلدون» العلمي المبدع إحدى ثمارها دائمة النضرة، والعصية على الذبول والنسيان.

ويحاول هذا الكتاب إلقاء الضوء على أهم الجوانب في حياة «ابن خلدون»؛ حيث يتناول الفصل الأول سيرة حياة ابن خلدون، التي تعتمد في تفاصيلها على ترجمة «ابن خلدون» لنفسه ولحياته، كما يسعى هذا الفصل للاقتراب من واقع الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية لعصر «ابن خلدون»، الذي كان -بلا شك- بمثابة الخلفية الثقافية والسياسية والاجتماعية التي أثرت في إبداعه وإنتاجه العلمي. وهي خلفية تتمثل في كتابات معاصريه من الرحالة والمفكرين مثل «ابن حجر العسقلاني» المحدث والمؤرخ الكبير، و«تقي الدين المقريزي» المؤرخ العلامة صاحب كتب إغاثة الغمة بكشف الغمة، السلوك في دول الملوك، والخطط والآثار، الذي تأثر كثيرا فى كتابته التاريخية بأفكار وآراء «ابن خلدون» خاصة ما يتعلق بالتاريخ الاجتماعي، كذلك «أبو المحاسن بن تغرى بردى» المؤرخ المصري صاحب كتاب النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، و«أبو العباس القلقشندي» صاحب كتاب صبح الأعشى.

ويتناول الفصل الثاني إسهام «ابن خلدون» الفكري في تأسيس فلسفة التاريخ؛ حيث نظر إلى التاريخ كعلم يستحق الدرس لا كرواية تروى فقط. وقد أراد أن يكتب التاريخ على ضوء منهج جديد من الشرح والتعليل، فانتهى به التأمل والدرس إلى وضع منهج وفلسفة جديدة فى الكتابة التاريخية يقرأ على ضوئها التاريخ، وتفهم وقائعه وتحلل أحداثه وظواهره، فلم يكن هاجس التمييز بين الصحيح والخطأ من المعلومات من ابتكار «ابن خلدون»، فهذا الهاجس قديم قدم المعرفة الإنسانية، لكن يذكر لهذا المفكر الفذ سعيه للتمييز بين الأخبار التاريخية المؤتمنة والأخبار التاريخية التى لايصح لمؤرخ أن يثق بها، ووضعه منهجية هذا التمييز.

وفى الفصل الثالث يستعرض الكتاب إسهام «ابن خلدون» فى تأسيس علم جديد كان هو رائده وواضع لبناته الأولى، وهو علم الاجتماع الذي أطلق عليه علم العمران البشرى، وهو العلم الذي جعل فيه «ابن خلدون» المجتمع الانسانى بما فيه من ظواهر مادة للتأمل والفحص والتحليل، حيث يلخص مادة علم الاجتماع وموضوعه في مقدمته قائلاً إنها «ما يعرض للبشر فى اجتماعهم من أحوال العمران فى الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية، يتضح بها التحقيق فى معارف الخاصة والعامة، وتدفع بها الأوهام والشكوك».

ويسعى الكتاب في الفصل الرابع إلى تناول ما قام به «ابن خلدون» في وضع أسس علم السياسة، وكيف أنه تجاوز سابقيه الذين حصروه فيما يتعلق بصفات وسمات الحاكم أو بعض المراسم والتقاليد السلطانية، حيث تناول ابن خلدون في مقدمته ما يتعلق بالدولة وسلطة الملك ودورها فى عملية الضبط الاجتماعي وعوامل قوتها وضعفها ثم انهيارها.

كذلك يسعى الكتاب في الفصل الخامس إلى تناول جانب جديد في الفكر الخلدونى مازال يحتاج إلى الكثير من الدراسة والبحث وهو الجانب الخاص برؤية ابن خلدون للقوانين المنظمة للعلاقات الدولية واتجاهات تطورها.

وفي الفصل السادس الأخير يستعرض الكتاب كيف أعاد علماء الغرب اكتشاف تراث «ابن خلدون» ونظريته الاجتماعية التي جاءت في المقدمة بعد عصور طويلة من كتابتها، وكيف قاموا بمقارنتها بكثير من نظريات علماء الغرب المحدثين. ويكفي هنا أن نشير إلى ما أكد عليه R. Altamira

- وهو واحد من أبرز علماء الغرب الذين اهتموا بتراث ابن خلدون - حين أكد على أن مقدمة «ابن خلدون» هي:

«في الحقيقة مؤلف في الاجتماع والفلسفة التاريخية لم يَفُقْهُ في الأهمية وحتى أيامنا أي مؤلف آخر» (١)

والأمل أن يكون هذا الجهد قد نجح في إلقاء ضوء جديد على ابن خلدون: الإنسان ورجل الدولة والعالم الفقيه، والعصر الذي عاش فيه والعوامل التى أثرت فى فكره وإبداعه، وجوانب هذا الانجاز العلمي، مع سعينا لربط ما أنجزه «ابن خلدون» بالتساؤلات والإشكاليات التي مازالت تشكل تحديًا للعلماء والباحثين العرب في مختلف فروع العلوم الإنسانية خاصة التاريخ والاجتماع والسياسة.

وإذا كان «ابن خلدون» قد قضى الشطر الأخير من حياته في مصر، عاكفًا على صنعة العلم والفكر لهذا فالاحتفاء به فى مكتبة الإسكندرية -ومن خلال منتدى الإصلاح العربي- والحوار حول أفكاره وإسهاماته بين نخبة من العلماء والمتخصصين العرب والأجانب، هو استلهام لروح عصر «ابن خلدون» ولتقاليده، حيث كان العلماء المسلمون والعرب ينتقلون بين أقطار العالم الإسلامي دون النظر إلى حواجز أو قيود يعمقون رؤيتهم يتحاورون ويتبادلون الخبرة والمعرفة ويتعلم بعضهم من بعض، وهو ما تسعى إليه مكتبة الإسكندرية اعترافًا بأهمية خلق أوسع فرص للحوار وتبادل الآراء والخبرة بين العلماء العرب والعالم.

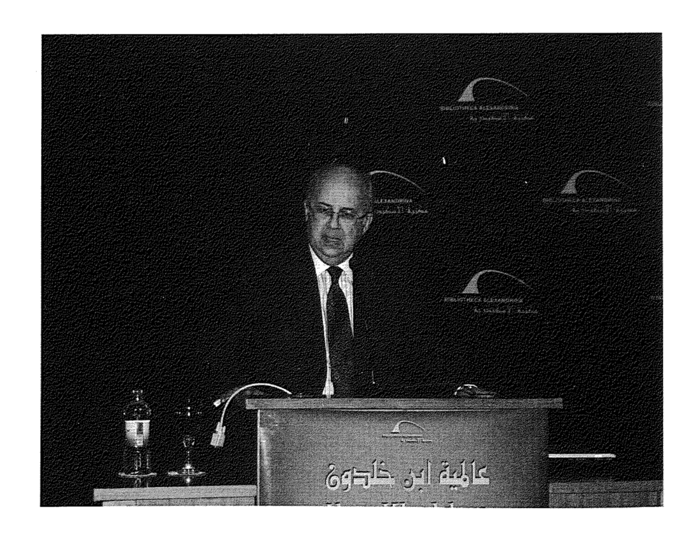
ولا يسع مكتبة الإسكندرية إلا أن تشكر كل الباحثين الذين ساهموا بأوراقهم البحثية القيمة، التي كانت بمثابة الأوراق الخلفية التي استند إليها الحوار الجاد والرصين الذي امتد على مدار جلسات الاحتفالية وشارك فيه نخبة من المفكرين والباحثين الذين أثروا الحوار، فلهم جميعًا جزيل الشكر.

إسماعيل سراج الدين

(١) R. Altamira, Historia de Espana y de la Civilizacion Espanola, T.II.P358

الفصــل الأول

«ابن خلدون» العالم والسياسي
نتاج للحضارة الإسلامية



كما يقول علماء الاجتماع فالإنسان ابن بيئته تصنعه وتشكله وتلقي بظلالها على أفكاره ورؤيته للحياة. ولم يكن «ابن خلدون» استثناء من ذلك، فقد ظهر في عصر كانت الحضارة الإسلامية مازالت فيه قادرة على العطاء والإضافة للإنجازات الإنسانية، رغم أنها كانت في بدء مرحلة الأفول. هذا الوضع المملوء بالتناقض والمشحون بالصراعات كان سمة العصر الذى نشأ فيه ابن خلدون والذي يمكن تلمس أثره بشكل واضح في سيرة حياته وإنجازه العلمي.

أولاً: «ابن خلدون» حياة ممتدة في خدمة العلم والسياسة

اشتهر مؤلف المقدمة بين الناس وفي بيئات العلم والأدب باسم «ابن خلدون» ولكن اسمه الفعلي كان «عبد الرحمن»، واسم والده «محمد»، وأما تلقيبه بلقب «ابن خلدون» فكان نسبة إلى اسم أحد أجداده القدماء، خلد المعروف بخلدون[٢] وهو الجد الذي دخل الأندلس مع جند اليمانية، قبل ولادة مؤلف المقدمة بمدة لا تقل عن أربعة قرون.

هكذا ينتمي «ابن خلدون» إلى أسرة عربية عريقة من يمن حضرموت، وكان جده الأعلى «خالد» المعروف بخلدون من بين القادة العسكريين الذين شاركوا في فتح الأندلس تحت قيادة «طارق بن زياد» في سنة ٩٢ هـ (٧١١م). ومنذ هذا التاريخ استقرت أسرته في مدينة أشبيلية وأصبحت من أكثر الأسر العربية نفوذًا وثروة ومكانة اجتماعية، حتى إنها خلال القرن الثالث الهجري (التاسع

(٢) اسم خلدون هو صيغة تفخيم من اسم خالد، لأن الواو والنون في آخر اللفظ تنزل على التفخيم أو الكبير وإظهار علو مكانة الشخص، وهي مأخوذة من المقطع الإسبانيan أوun في آخر الكلمة. وهناك أسماء أندلسية تأثرت بهذه الصيغة مثل زيدون وحفصون وعبدون...إلخ، راجع: أحمد مختار العبادي، «ثلاثة رموز عالمية مغربية في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)»، ورقة مقدمة إلى ندوة عالمية ابن خلدون، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

الميلادي) كانت تتقاسم حكم هذه المدينة ومنطقتها مع أسرة يمنية أخرى هي «بنو حجاج». وقد عرف من بين أفراد «بني خلدون» عدد كبير من رجالات السياسة والمشاركة في النشاط الاجتماعي والعلمي على طول القرون التالية حتى منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، حينما ألحت القوى المسيحية الإسبانية على الأندلس بالحملات العسكرية، فسقطت في أيديهم المدن الكبرى مثل قرطبة وغيرها. وحينئذ رأى أعلام أسرة «بني خلدون» أن يهاجروا من وطنهم إلى المغرب، فسكنوا مدينة سبته لفترة قصيرة، ومنها انتقلوا إلى تونس التي كانت تحكمها دولة الحفصيين[٣]. وكان من أوائل هؤلاء المهاجرين «محمد» جد» ابن خلدون» المباشر، الذي تولى بعض المناصب الكبرى لسلطان تونس. وأما أبوه «محمد» فقد آثر الاشتغال بالعلم بعيدًا عن السياسة.

ولد «عبد الرحمن بن خلدون» في سنة ٧٣٢ هـ (١٣٣٢ م)، ووجهه أبوه لطلب العلم منذ صباه المبكر، فحضر مجالس علماء تونس الذين كان منهم كثيرون من مهاجري الأندلس، حيث تعلم وحفظ القرآن وهو يافع على يد الشيخ «أبى عبد الله محمد بن سعد»، ودرس العربية على يد أبيه وعلى يد عدد آخر من العلماء والمشايخ منهم «عبد الله محمد بن العربي الحصايرى»، و«عبد الله محمد بن الشواش الزرزالى»، وقرأ الحديث على الشيخ «شمس الدين أبي عبد الله محمد بن جابر»، وأخذ الفقه عن «أبي عبد الله محمد بن عبد الله الجياني» وغيره، ولازم آخرين أخذ عنهم العلوم العقلية مثل «أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي» الذي أخذ عنه المنطق وسائر الفنون الحكمية والتعليمية، حيث لازمه «ابن خلدون» لمدة ثلاث سنوات بعد وفاة والديه في ٧٤٩ هـ في الطاعون الجارف الذي عم بلاد العالم آنذاك[٤]. كما واصل «عبد الرحمن بن خلدون» حضوره مجالس العلم على يد نخبة من كبار الأساتذة الذين رافقوا السلطان المغربي «أبا الحسن المريني» في غزوته لتونس في سنة ٧٤٨ هـ. وحينما عاد الكثيرون من هؤلاء إلى المغرب قرر «عبد الرحمن» أن يلحق بهم هناك لكي يستكمل تكوينه العلمي معهم. وقد بدأ «ابن خلدون» حياته العملية مبكرًا،

(٣) الحفصيون من سلالة خلافة الموحدين في مراكش.

(٤) لمزيد من التفاصيل عن حياة ابن خلدون يمكن الرجوع إلى عبد الرحمن بدوي: «مؤلفات ابن خلدون» المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٦، صـ٩.

فقد عمل وهو في تونس مع «محمد بن تافراكين» حاكمها في عام ٧٥٢ ككاتب للعلامة أو المسئول عن وضع توقيع وختم السلطان على المراسيم التي يصدرها، وهو في نحو العشرين من عمره، وهكذا جمع بين طلب العلم والاشتغال بالسياسة. وفي فاس استدعاه السلطان المريني «أبو عنان فارس» لكي يتولى الكتابة له، فعمل في خدمته مدة منذ آخر سنة ٧٥٦ هـ حيث ضمه السلطان إلى هيئة علمائه التي تبحث في المسائل الدينية والنحوية بحضرة السلطان ، ثم عينه بعد ذلك أمينًا لشئونه (سكرتيرًا)، واستغل «ابن خلدون» وجوده في فاس في النظر والقراءة والتعلم من كبار الشيوخ والعلماء من أهل المغرب والأندلس الوافدين على فاس بغرض السفارة أو الزيارة.

إلا أنه نتيجة لوشاية اتهم بالتحالف مع الأمير «محمد» صاحب ولاية بجاية السابق، والتآمر ضد السلطان «أبى عنان» الذي أصدر أوامره بالقبض عليه، ولم يفرج عن «ابن خلدون» إلا الوزير «الحسن بن عمر» الذي قام بأعمال الدولة بعد وفاة السلطان «أبي عنان» عام ٧٥٩ هـ. وحينما خرج أهل مرين على الوزير»الحسن بن عمر» انضم لهم «ابن خلدون» وعمل كاتبًا لدى أميرهم «أبو سالم»، في عام ٧٦٠، واستمر على هذا لمدة أربع سنوات. توجه بعدها في عام ٧٦٤ هـ إلى السلطان «محمد الخامس الغني بالله»، «أبى عبد الله محمد بن يوسف بن نصر» ثامن ملوك بني الأحمر في غرناطة، وكان قد تعرف عليه حينما خلع عن عرشه، ونفي إلى المغرب ما بين سنتي ٧٥٩ و٧٦١ هـ وانعقدت بينه وبين السلطان الأندلسي ووزيره «لسان الدين بن الخطيب» علاقة صداقة، دفعت فيما بعد «عبد الرحمن بن خلدون» إلى الرحيل إلى غرناطة، حينما استرد السلطان «محمد الخامس» عرشه حيث احتفل به السلطان ووزيره، وقدرا له كفاءته السياسية. ومكنته إقامته في المغرب طوال تلك السنوات من الاطلاع على أحوال هذه البلاد السياسية وعلاقتها بدول الجوار في شمال إفريقيا وفي الأندلس، لهذا قرر السلطان «أبو عبد الله محمد بن يوسف بن نصر» إرساله في سفارة إلى ملك قشتالة المسيحية، لكي يعقد معه معاهدة صلح و سلام، وكان مقر الملك القشتالي «بدرو» -المعروف بالقاسي- في أشبيلية موطن «بني خلدون» القديم.

أدى «ابن خلدون» مهمته السياسية بنجاح حمل الملك القشتالي -لإعجابه به- على أن يعرض عليه البقاء في بلده، وأن يعينه مستشارًا له، واعدًا إياه أن يرد إليه أملاك أسرته القديمة في أشبيلية.

غير أن «ابن خلدون» اعتذر عن عدم قبول هذا العرض وعاد إلى غرناطة[٥]، حيث بالغ السلطان «محمد الغني بالله» في إكرامه والحفاوة به[٦]. لكن «عبد الرحمن ابن خلدون» الذي عرف ما في هذه الأجواء السياسية من دسائس ومؤامرات خشي من منافسة الوزير «ابن الخطيب» - على الرغم من علاقات المودة الظاهرة بين الرجلين - فآثر الابتعاد عن الأندلس.

في ذلك الوقت كتب إليه «أبو عبد الله» أمير بجاية (في المغرب الأوسط) يستدعيه لكي يتقلد منصب الحاجب أو رئيس الوزارة لديه، لكن القدر لم يمهل «ابن خلدون» كثيرًا، حيث اندلع الصراع بين السلطان «أبي عبد الله» صاحب بجاية، وابن عمه «السلطان أبى العباس» صاحب قسنطينة الذي هزم سلطان بجاية الذي اعتمد على «ابن خلدون» في جمع المزيد من الضرائب والمغانم لتعويض خسائر الحرب من قبائل البربر بوسائل مالت إلى الشدة والقسوة، وهو ما دفع هذه القبائل للشكوى والسعي ضد «ابن خلدون» عند السلطان «أبو عبد الله». وتحسبًا لتأزم العلاقة بينه وبين السلطان، وخشية تعرضه مرة ثانية لمحنة السجن طلب إعفاءه من العمل والرحيل فأذن له السلطان، إلا أنه سرعان ما قبض على شقيق «ابن خلدون» وصادر أمواله وممتلكاته، وهو ما دفع «ابن خلدون» للفرار من بجاية قاصدا بسكرة.

وعندما علم بذلك السلطان «أبو حمو» صاحب تلمسان الذي اندلع الصراع بينه وبين سلطان بجاية «أبى عبد الله» أرسل في استقدام «ابن خلدون» وطلب منه أن يصبح حاجبه وأن يساعده في لم شمل القبائل لبناء تحالف في محاولة للاستيلاء على ولاية بجاية، وهو ما نجح فيه «ابن خلدون». إلا أن استنفار السلطان «عبد العزيز» صاحب المغرب الأقصى ومحاولة استغلال فرصة انشغال السلطان «حمو» بالحرب مع بجاية في الاستيلاء على تلمسان، وإقصاء السلطان «حمو» عن حكمها،

---

(٥) محمود مكي «ابن خلدون: أصدق شاهد على عصره» ورقة مقدمة إلى ندوة عالمية ابن خلدون، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦

(٦) يروى أنه أهداه جارية إسبانية تدعى هند تسرى بها هناك ، وقد داعبه صديقه الوزير ابن الخطيب صبيحة اليوم التالي برسالة من الأدب المكشوف أو المجرد، لمزيد من التفاصيل راجع، نفح الطيب من غصن أندلس الرطيب، ج٨، صـ٢٨٠ وما بعدها، طبعة محيي الدين عبد الحميد.

وقيامه بالفعل بالاستيلاء على مراكش في طريقه لتلمسان، دفع «ابن خلدون» للفرار إلى الأندلس لدى ملك غرناطة.

ولكن أعوان السلطان «عبد العزيز» قبضوا عليه، وقام السلطان بتعنيفه على محاولته الهرب إلى الأندلس ثم أطلق سراحه فيما بعد، فلجأ «ابن خلدون» إلى الشيخ الولي «أبى مدين» حيث لازمه مفضلاً الانقطاع للعلم والخلوة. إلا أن السلطان «عبد العزيز» بعد استيلائه على تلمسان طلب منه في عام ٧٧٢ هـ أن يقطع خلوته وعزلته وأن يقوم بمهمة جمع شمل قبائل «رياح» ببسكرة للتحالف معه ، وهي المهمة التي استجاب لها «ابن خلدون» ونفذها بنجاح انتهى باستقرار الأمور للسلطان «عبد العزيز»، والقضاء على حالة عدم الاستقرار والفتن بالمغرب الأوسط. وأثناء إقامة «ابن خلدون» ببسكرة بلغه خبر فرار الوزير «ابن الخطيب»من الأندلس وقدومه على السلطان «عبد العزيز «بتلمسان عام ٧٧٢هـ وانتقاله معه إلى فاس. وفي ١٢ ربيع الأول ٧٧٤ توفى السلطان «عبد العزيز» بفاس وخلفه ابنه الطفل «أبو بكر السعيد محمد». ووصل «ابن خلدون» إلى فاس في جمادى ٧٧٤ فرحب به الوزير «أبو بكر ابن غازي». واستقر ابن خلدون وعكف طوال إقامته على قراءة العلم وتدريسه. ثم حدث بعد أن عزل السلطان الطفل «أبو بكر السعيد محمد» وتولى السلطان «أبو العباس أحمد ابن أبى سالم المريني» عام ٧٧٦ هـ. ووزر له «محمد ابن عثمان» الذى كان يحقد على «ابن خلدون» أن أغرى السلطان بالقبض عليه. لكن الأمير «عبد الرحمن» تدخل وأطلق سراحه، مما دعاه بعد تلك المحنة إلى الرحيل إلى الأندلس للمرة الثانية، تاركًا الأوضاع المضطربة في فاس بسبب فرار الوزير «ابن الخطيب» واتهامه بالخيانة، الذي سرعان ما قبض عليه مما اضطر معه «ابن خلدون للعودة إلى المغرب في محاولة لإنقاذه، ولنفي تهمة ربط استقراره في الأندلس بمحاولة بناء تحالف بين سلطان الأندلس والأمير «عبد الرحمن» في مواجهة السلطان «أبو العباس» الذي سبق واعتقل «ابن خلدون»، إلا أن «ابن خلدون» فشل في مسعاه لإنقاذ «ابن الخطيب الذي قتل بمحبسه خنقا عام ٧٧٦ هـ.

أثرت هذه الأحداث المؤلمة على نفسية «ابن خلدون»، وجعلته يمل السياسة والحياة العامة ويؤثر الاعتزال والتفرغ للعلم، لذلك عندما طلب منه السلطان «حمو» صاحب تلمسان أن يقوم مرة ثانية

من قبله بمهمة جمع شمل قبائل «الذواودة» للتحالف معه، ورغم عدم رغبة «ابن خلدون» في القيام بهذه المهمة إلا أنه اضطر للموافقة ظاهريًّا مدبرًا فراره إلى قلعة «ابن سلامة» من بلاد بني توجين، على بعد خمسة كيلومترات من مدينة فرندة الحالية فى ولاية وهران غرب الجزائر، حيث لحق به أهله بعد ذلك، وانقطع بها أربع سنوات استطاع خلالها أن ينجز كتابة المقدمة كتابه الأشهر.

وفي سنة ٧٧٩ هـ قرر «ابن خلدون» العودة إلى تونس فاستأذن سلطانها «أبا العباس الحفصي» في الوفود عليه، فسمح له ووصلها في ٧٨٠ هـ، وهناك انهال عليه طلاب العلم، و وهو ما أثار غيرة الشيخ «محمد بن عرفة» إمام الجامع وشيخ فقهاء تونس الذي تحول طلابه لـ «ابن خلدون»، وكان وثيق الصلة ببطانة السلطان، حيث طلب منها السعي بالوشاية بـ»ابن خلدون» لديه. لكن السلطان لم يستجب لوشايتهم، وكلفه بأن يعكف على استكمال كتابه العبر، فأكمل منه أخبار البربر وزناتة وكتب عن أخبار الدولتين قبل الإسلام وما وصل إليه منها، وأكمل منها نسخة رفعها إلى السلطان «أبى العباس». ومع استمرار محاولات الوشاية طلب «ابن خلدون» من السلطان أن يسافر لأداء فريضة الحج في عام ٧٨٤ هـ/١٣٨٢ م. على سفينة غادرت تونس إلى الإسكندرية، التي وصل إليها بعد رحلة استغرقت أربعين ليلة، وبعد عشر ليال فقط من جلوس السلطان «الظاهر برقوق» على عرش مصر. يصف «ابن خلدون» - في سيرته الذاتية - القاهرة في أول نزوله بها بأنها «حاضرة الدنيا وبستان العالم، ومحشر الأمم .... وإيوان الإسلام وكرسي الملك»، ويشيد بقصورها ومساجدها ومجالس العلم فيها.

لما دخل «ابن خلدون» القاهرة تجمع عليه طلبة العلم يلتمسون الإفادة فجلس للتدريس بالجامع الأزهر، ثم اتصل بالسلطان «الظاهر برقوق» فأكرمه وتشفع لدى السلطان «أبي العباس الحفصي» في أن يسمح لأهله بأن يلحقوا به في مصر، بعد أن منعهم أملاً في عودة «ابن خلدون» إلى تونس مرة أخرى ، وذلك لأنه غادرها بذريعة تأدية فريضة الحج لا الاستقرار فى القاهرة دون استئذانه(٧).

---

(٧) لا شك أن الاستئذان في مثل تلك الأحوال كان مهمًّا في ذلك العصر، ولعل ما حدث لصديقه «ابن الخطيب» الذي غادر غرناطة إلى المغرب دون استئذان سلطانه «محمد الخامس الغني بالله»، الذي كان أحد أسباب قتله ما يؤكد أهمية هذا، خاصة في عصر عرف مؤامرات القصور واضطراب الأوضاع.

وحينما توفي بعض المدرسين بمدرسة القمحية التي كانت تقع بجوار مسجد «عمرو بن العاص» كلف السلطان «الظاهر برقوق» «ابن خلدون» بالتدريس بها، وفى نفس الوقت سخط السلطان على قاضي المالكية، فعزله وولى «ابن خلدون» منصبه ، حيث كان يجلس للحكم بالمدرسة الصالحية.

ويتحدث «ابن خلدون» عن عمله في تلك الفترة كقاضٍ قائلاً «... فقمت بما دفع إلى من ذلك المقام المحمود، ووفيت جهدي بما أمنني عليه من أحكام الله، لا تأخذني في الحق لومة لائم، ولا يزيغني عنه جاه ولا سطوة، مسويًا في ذلك بين الخصمين، آخذ بحق الضعيف من الحكمين، معرضًا عن الشفاعات والوسائل من الجانبين، جانحًا إلى التثبت في سماع البينات، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات، فقد كان البار منهم مختلطًا بالفاجر، والطيب ملتبسًا بالخبيث، والحكام ممسكون عن انتقادهم، متجاوزون عما يظهرون عليه من هناتهم، لما يموهون به من الاعتصام بأهل الشوكة». ويمضى «ابن خلدون»في بيان فساد القضاء في ذلك العصر وما اختطه من جانبه لتحقيق العدالة في القضاء، مما أثار عليها الأحقاد والشغب، حتى أظلم الجو بينه وبين أهل الدولة وتوافق ذلك مع غرق أسرته بكاملها في عرض البحر عند مجيئهم مصر وفقدانه لزوجته وأولاده وثروته في عام ٧٨٧ هـ[٨]، مما ضاعف من آلامه ورجح لديه العودة إلى العزلة والزهد في الحياة، فطلب من السلطان أن يعفيه من منصبه كقاضٍ. وبالفعل استجاب السلطان لطلبه، وأعاد المنصب إلى القاضي السابق.

وتفرغ «ابن خلدون» للعلم والتدريس والقراءة والتأليف، حتى خرج إلى الحج عام ٧٨٩هـ/١٣٨٧م عاد «ابن خلدون» من الحج للعمل بوظيفة تدريس الحديث بمدرسة «صرغتمش» التي كانت تقع إلى جوار جامع «أحمد بن طولون» بالقاهرة ، وولاه السلطان مهمة التدريس بها عام ٧٩١ هـ، ثم عينه ناظرًا لخنقاه «بيبرس» عوضًا عن «شرف الدين عثمان الأشقر»، ثم قلده منصب قاضي المالكية في ٨٠١ هـ ونتيجة صرامته ونزاهته وتشدده في إقامة العدل عزل في شهر محرم عام ٨٠٣هـ، وسافر إلى بلاد الشام في منتصف ربيع الأول؛ حيث تشير المراجع إلى وجود «ابن خلدون» فى دمشق أثناء حصار « تيمور لنك» لها في عام ٨٠٣هـ/١٤٠٠م. فاستعمل الحيلة وتدلى من أسوارها بحبل حتى يخرج، وقصد «تيمور لنك» راجيًا منه إنقاذ دمشق وعدم استباحتها وتدميرها. وهنا تظهر أستاذية

(٨) محمد ابن تاويت الطنجي: التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا (السيرة الذاتية)، صـ ٢٤٩.

«ابن خلدون»وخبرته بالعلاقات الدبلوماسية وبأساليب التعامل مع الحكام، فقد كان يعلم أن «تيمور لنك» كان يعتمد على أقوال المنجمين والأطباء ويقربهم إليه حتى قيل إنه لا يتحرك حركة إلا بعد استشارة الفلكي واستطلاع رأيه، فاستخدم «ابن خلدون» هذا المدخل للتأثير على «تيمور لنك» فذكر له المنجم والطبيب اليهودي المشهور «إبراهيم ابن زرزر»، والذي تعرف عليه بأشبيلية في بلاط الملك «بدرو القاسي»، وكيف أنه تنبأ بظهور وعلو «تيمور لنك» منذ أكثر من عشرين عامًا، كما استخدم «ابن خلدون» العبارات التي تجذبه فأخبره بأنه كان يسمع به ويتمنى لقاءه منذ أربعين سنة منذ أن تألق نجمه. وقد أثار ذلك إعجاب «تيمور لنك» لدرجة أنه قرر أن يستبقيه في خدمته فلم يرفض «ابن خلدون» وإنما استأذنه فى أن يذهب إلى القاهرة ليعود بأهله وكتبه فأذن له، فرحل الى مصر وهو لا يصدق النجاة «[٩]. وكان قد أشيع فى مصر أنه هلك، فلما رجع أعيد مرة أخرى إلى منصب قاضي المالكية في أواخر شعبان من نفس العام، واستمر فيه إلى رجب عام ٨٠٤ هـ وعزل مجددًا ثم أعيد، وهكذا تكرر الأمر حوالي ست مرات حتى وافاه الأجل وهو قاضى المالكية في عام ٨٠٨ هـ/١٤٠٦ م. ودفن في مقبرة الصوفية خارج باب النصر بالقاهرة فى اتجاه الريدانية (العباسية حاليًا)[١٠].

هكذا قضى «ابن خلدون» في مصر السنوات الأربع والعشرين الأخيرة من حياته ، كان فيها موضع تكريم من السلطان «برقوق» في ولايته على مصر بين سنتي ٧٨٤ هـ و٨٠١ هـ ، وهى تعد آخر عصور الازدهار لدولة المماليك الجركسية، إذ لم يكد يلي الملك السلطان «فرج بن برقوق» حتى تفاقمت أحوال البلاد، وانتشرت الفتن والثورات وأصاب الشلل أجهزة السلطة الحاكمة. وتعد فترة حكم «فرج ابن برقوق» من أسوأ فترات التاريخ المملوكي، حتى أن «المقريزي» تلميذ «ابن خلدون» يصفه بأنه «أشأم ملوك الإسلام»، وانتهى به الأمر مقتولاً على أيدي عساكره في سنة ٨٠٨ هـ ، وهي نفس السنة التي أسلم فيها «ابن خلدون» روحه إلى بارئها، وعلى امتداد حياته التي استمرت ثلاثة أرباع القرن إلا سنة واحدة قضى منها ٢٤ سنة في تونس، ٢٦ سنة متنقلا بين أرجاء المغرب والأندلس، ٢٤ سنة في مصر والشام والحجاز.

---

(٩) ثلاثة رموز عالمية مغربية، مرجع سابق.

(١٠) «مؤلفات بن خلدون»، مرجع سابق، صـ١١/ ٢٧

غطى نشاط ابن خلدون ميادين الإدارة والسياسة والخطابة، والقضاء والدرس والبحث، والتدريس والتأليف، تنعم بالقصور وذاق مرارة الاعتقال والسجن، ودخل غمار الحياة العامة قبل أن يبلغ العشرين من عمره. وتنقل على امتداد عمره بين وظائف كتابة السر، وخطة المظالم، وصار وزيرًا، وحاجبًا، وسفيرًا ومدرسًا، وقاضيًا وخطيبًا. وقد مارس كل ذلك بين سلسلة من الحوادث والمشاكل وبين ضروب من المنافسات والمخاصمات والانقلابات السياسية التي اشترك اشتراكًا فعليًا في عدد غير قليل منها. وقد ساعده ذلك كثيرًا في إثراء تأملاته عند كتابة مقدمته[١١] حيث مكنته هذه الخبرة الحياتية العميقة من اكتساب معرفة دقيقة بأحوال العالم الإسلامي كله، بل تجاوز ذلك إلى معرفة ما يحيط بهذا العالم، سواء على حدوده الغربية في أوروبا أو في حدوده الشرقية المتاخمة للإمبراطورية التترية، وهو ما كان لها أكبر الأثر على التكوين الفكري والثقافي لـ «ابن خلدون» الذي انعكس بعد ذلك في عمله الموسوعي «العبر في ديوان المبتدأ والخبر» - ولاسيما الجزء الأول منه المعروف بالمقدمة - فقد كان حضري المولد والمعيشة والتفكير حيث قضى معظم حياته بين تونس والقاهرة وغرناطة، والقدس ودمشق وفاس، وغرناطة وأشبيلية، وهى مدن عريقة مزدهرة بالعلوم والفنون.

وليس هناك من شك أن عيشة «ابن خلدون» في تلك المدن ساهمت في توسيع أفق تفكيره، وأتاحت له فرصًا فريدة للانفتاح الذهني نتيجة للاتصال بعلماء ذوي ثقافات فرعية مختلفة داخل الإطار الاسلامى الشامل، وما حدث خلال ذلك من احتكاك في الآراء لابد أنه قد انبعثت منه شرارات الإلهام في شتى أنحاء العلوم التي مكّنت «ابن خلدون» من مطالعة العديد من الكتب التي ألفت أو صنفت فيها ، تلك الكتب التي زخرت بها المكتبات العامة والخاصة في تلك المدن. كذلك ساعدته إقامته وعزلته في قلعة «ابن سلامة» على التفرغ والتأمل الذي يتيح جولان الفكر في الذهن المليء بالمعرفة في صفاء نظر وروية تنظير. كما أن مقامه الطويل بالقاهرة مكنه من تنقيح كتاب العبر ، وإضافة تاريخ المشرق إليه وإعادة النظر في مقدمة كتابه وزيادة إضافات كثيرة عليها على درجة

(١١) سامية الساعاتي «ابن خلدون مبدعًا» المجلس الأعلى للثقافة/٢٠٠٦ صـ١١-١٣

كبيرة من الأهمية. كذلك فإن الصراعات السياسية وقرب ابن خلدون منها، بل مشاركته في بعضها ساعده كثيرًا على صياغة آرائه حول صلاح المجتمعات وتطورها وانهيارها.

ثانيًا: الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى عصر «ابن خلدون»

لكل عصر قيمه وعاداته وطرائقه وأساليب الحياة السائدة فيه، التي تحدد ملامح حضارة هذا العصر، والتي يعكسها الإنتاج الفكري لعلمائه ومثقفيه. كما يعكس هذا الإنتاج الفكري ملامح الحضارة والعصر التي ينتمي إليها فهو أيضا يتأثر بهما، لهذا ترتبط عملية استيعاب وفهم الإنجاز العلمي والفكري للعلامة «ابن خلدون» بالتعرف على ظروف عصره وملامحه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية.

فالعصر الوسيط الذي ينتمي إليه «ابن خلدون» لم تعرف مجتمعاته الطبقات الرأسية - كما هو الحال اليوم - بل كانت طبقات ومراتب وأصنافًا أفقية على طول امتداد العالم الإسلامي. فهناك طبقة الجنود و طبقة العلماء وطبقة التجار وطبقة المتصوفة ... إلخ. وكان أفراد كل طبقة يتعاطفون فيما بينهم بغض النظر عن اختلاف جنسياتهم، مهما بعدت بهم المسافات وفرقت بينهم السياسات، بمعنى أن العالمية والوحدة كانتا من سمات العصر الوسيط[١٢]. وهو أمر كان ملائمًا لطبيعة البنية السياسية والنشاط الاقتصادي لذلك العصر.

فقد كان النشاط التجاري من أكثر الأنشطة الاقتصادية رواجًا في بلاد المغرب العربي،حيث كانت قوافل التجار تقطع فيافي هذه البلاد. ويشير «ابن بطوطة» المعاصر لـ «ابن خلدون» في رحلاته -وفي أكثر من مناسبة- إلى أنه كان يسير في قوافل بصحبة تجار. وعلى سبيل المثال، يشير إلى أنه ارتحل مع رفقة من التجار من تونس، وذلك من مليانة إلى بجاية[١٣]. وكذلك كان في قافلته، عند

---

(١٢) ليس غريبًا في ذلك الوقت أن يحكم مصر مثلاً كافور الحبشي أو جوهر الصقلي المغربي أو بيبرس التركي ما دام مسلمًا، بمعنى أن انتشار فكرة القوميات جاءت بعد ذلك. لمزيد من التفاصيل: أحمد مختار العبادي «فى تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، دار المعرفة الجامعية.

(١٣) أبو عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق، عبد الهادي التازي، الرباط، مُطبوعات أكاديمية المملكة المغربية رحلة ابن بطوطة، صـ ١٦١/١.

مغادرته مدينة قسنطينة، مجموعة من التجار، رافقوه إلى مدينة بونة(١٤). وبطبيعة الحال، فإن التجارة لم تكن تقتصر على الأجزاء الداخلية للمغرب العربي حسب، بل كانت البضائع تجلب من مختلف الأماكن المجاورة، مثل الأندلس، وبلاد الشام، ومصر، وجنوب الصحراء. فقد أشار «ابن بطوطة» إلى أن حاكم قسنطينة أمر له بثوب بعلبكي(١٥)، مما يدل على تجارة الأقمشة، واستيرادها من بلاد الشام. وكانت مدينة قسنطينة بالذات -حسبما يشير الرحالة «خالد البلوي»- مدينةً تتوفر فيها الأرباح، وفي أقطارها يلتقي التاجر والفلاح(١٦)، الأمر الذي يشير إلى وجود حركة تجارية، ونشاط زراعي فيها وبطبيعة الحال، إن هذا لا يعني أن التجارة اقتصرت على ما ذكرناه أعلاه، فإن هذه الأمثلة، هي بعض ما أورده الرحالة، ولكن هناك -بالتأكيد- مدناً أخرى اشتهرت بالتجارة، مثل تلمسان، التي كانت مقصد تجار الآفاق(١٧)، وغيرها مما لم يذكره الرحالة.

ومن المعلومات والمشاهدات الواردة في رحلات «ابن بطوطة» يمكن أخذ فكرة جيدة عن الأوضاع الاقتصادية في المغرب، حيث تعرض للأسعار، وقارنها مع بلدان أخرى، مثل بلاد الشام ومصر. فهو يصف دراهم المغرب، ويرى أن فوائدها كثيرة على الرغم من صغر حجمها، ويشير -على سبيل المثال- إلى أن سعر لحوم الأغنام في مصر أغلى بكثير من مثيلاتها في المغرب «وأما السَّمن فلا يوجد بمصر في أكثر الأوقات، والذي يستعمله أهل مصر من أنواع الأدام لا يُلتَفت إليه بالمغرب». ثم يورد لنا حديثاً طريفاً عن صحون مصر، وقدورها الراسيات، بما تحتوي عليه من عدس، وحمص، وقرع، وبقل، وزيت، وسيرج. ويقول، إن هذا كله متيسر في المغرب، لكن أغنى الله عنه بكثرة اللحم، والسمن، والزبد، والعسل، وسوى ذلك. أما بلاد الشام، فعلى الرغم من كثرة الفواكه بها، لكنها ببلاد المغرب أرخص ثمناً. ويضرب مثالاً على ذلك؛ العنب، الذي يباع بها بحساب رطل من

---

(١٤) المصدر السابق، صـ١/١٦٤.

(١٥) المصدر السابق، صـ١/١٦٤.

(١٦) خالد بن عيسى البلوي ،(تحقيق) الحسن السائح» تاج المفرق في تحلية علماء المشرق» ، نشر صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المغرب والإمارات، المحمدية، مطبعة فضالة، صـ١/١٦٠.

(١٧) أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق، مصطفى أبو ضيف أحمد، الدار البيضاء، صـ١٣٥.

أرطالهم بدرهم نقرة (أي الدراهم الحسنة الجيدة)، والدرهم النقرة يساوي ستة دراهم من دراهم المغرب[١٨]. وأما الرمان والسفرجل، فتباع الحبة منه بثمانية فلوس، وهي درهم من دراهم المغرب. وأما الخضر والفواكه، فيباع بالدرهم النقرة منها أقل ما يباع بالدرهم الصغير، وكذلك اللحم. ويخلص «ابن بطوطة»، الى أن بلاد المغرب، هي أرخص البلاد، وأكثرها خيرات، وأعظمها فوائد[١٩].

وبخلاف النشاط التجاري الرائج كان هناك نشاط زراعي واسع في بلاد المغرب الأقصى حيث يصف «ابن بطوطة»، و«ابن الحاج النميري» مدينة مكناس المغربية، وما يكتنفها من بساتين، وخضرة يانعة، لاسيما جنّات الزيتون المحيطة بها من كل جانب[٢٠]. ووصف «خالد البلوي» البساتين المحيطة بمدينة بجاية، الملتفة الأشجار اليانعة الثمار[٢١]. كذلك قدّم «ابن الخطيب» تصورًا جيدًا عن النشاط الزراعي والتجاري في بلاد المغرب. فعند حديثه عن مدينة سور موسى من مجامع دكالة[٢٢]، أشار إلى حوزها، الذي يتميز بكثرة الماشية، لاسيما الثيران المستخدمة في حراثة الأرض، التي بلغ عددها، حسب تقديره، ثلاثة آلاف زوج. كما أشار إلى السوق الجامعة خارج سور المدينة، والتي يُحشر الناس إليها ضحى، ويتقاطرون من كل جانب، حيث تستمر العمليات التجارية من بيع وشراء في هذا السوق إلى غروب الشمس.

ويبدو أن استثمار الأراضي للزراعة كان يدرّ مدخلات طيبة، الأمر الذي شجّع «ابن الخطيب» على محاولة شراء أرض زراعية، واستثمارها في منطقة تامسنا[٢٣]. وقد خاطب «ابن بطوطة»، الذي

(١٨) يساوي مثقال الذهب (٤,٦ غم) في المغرب ٦٠ درهمًا من الكبار، و١٢٠ درهمًا من الصغار. وحين يذكر الدرهم مجردًا، فهو يعني الدرهم الصغير، انظر: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، المصدر السابق، صـ١٢٥-١٢٦

(١٩) ابن بطوطة ،صـ٩٥-١٩٦ .

(٢٠) المصدر السابق، صـ ١-٢٣٠.

(٢١) تاج المفرق، صـ ١-١٥٣.

(٢٢) دكالة اسم قبيلة بربرية، وولاية من ولايات المغرب الأقصى. يحدها من الشمال نهر أم الربيع، ومن الجنوب تنسيفت، ومن الغرب المحيط الأطلسي، وهي آهلة جدًا بالسكان.

(٢٣) تامسنا تعني بالأمازيغية البسيط الخالي، وهي الأراضي الممتدة على ساحل المحيط الأطلسي، من الرباط إلى أزمور، عند مصب نهر أم الربيع .

أصبح قاضيًا في هذه المنطقة، بعد انتهاء رحلاته، وله أراضٍ واسعة مستغلة فيها، يستشيره في هذا الأمر ويطلب جواره، وذلك برسالة موجهه إليه ، يستشف منها أنه ليس أول من فكر بذلك، بل سبقه «ابن بطوطة»، الذي أصبح قاضيًا في تامسنا، فاستغل وجوده، واستثمر موارده في الزراعة، التي رآها بفكره الثاقب، ونتيجة تجاربه، أنها أفضل ما يمكن العمل به، لضمان بقية حياته، والعيش برفاهية وسلام[٢٤]. ولنقرأ ما قاله «ابن بطوطة» في هذا الخصوص، مؤيدًا لهذه الفكرة، وذلك بعد التقائه بالسلطان أبي عنان في مدينة فاس، أواخر شهر شعبان سنة ٧٥٠هـ/١٣٤٩م: « وألقيت عصى التّسيار ببلاده الشريفة، بعد أن تحققت أنها أحسن البلدان، لأن الفاكهة بها متيسرة، والمياه والأقوات غير متعذرة، وقلّ إقليم يجمع ذلك كله. ولقد أحسن من قال:

الغربُ أحسنُ أرضٍ ... ولـي دليلٌ عليـه

البدْر يُرْقَبُ منــهُ ... والشمسُ تسعى إليه[٢٥]

وقد انعكس هذا الرخاء الاقتصادي على مستوى ونوعية الحياة في تلك البلدان التي عرفت أيضا نهضة عمرانية كبيرة أشارت كتب الرحالة إلى أبرز معالمها مثل مدرسة الكتبيين بتونس، التي بناها الأمير «أبو زكريا الحفصي» المتوفى عام ٧٠٠هـ/١٣٠٠م[٢٦]، وجامع الزيتونة في تونس، ومدينة سوسة التي وصفت على « أنها صغيرة حسنة مبنية على شاطئ البحر[٢٧]، وكذلك مدينة صفاقس، وطرابلس. وفي المدينة البيضاء (أي فاس العاصمة) حيث يصف «ابن بطوطة» جامع الحمراء في فاس، وما يتميز به من حسن وإتقان للبناء، وإشراق النور، وبديع الترتيب[٢٨]. كذلك وصفه للمدرسة الكبرى التي تم بناؤها عام ٧٥٦هـ/١٣٥٥م، بالموضع المعروف بالقصر جوار قصبة فاس، قائلاً:

---

(٢٤) راجع رسالة ابن الخطيب إلى الرحالة ابن بطوطة قاضى تامسنا يخبره فيها بشراء أرض بجواره (راجع ابن الخطيب» نفاضة الجراب «تحقيق أحمد مختار العبادي، صـ١٣٧-١٤١).

(٢٥) رحلة ابن بطوطة، صـ٤-١٩٥.

(٢٦) المصدر السابق، صـ ١-١٦٤.

(٢٧) المصدر السابق، صـ ١-١٦٩.

(٢٨) المصدر السابق، صـ٤- ٢٠٢.

هي المدرسة التي «لا نظير لها في المعمور اتساعًا وحسنًا وإبداعًا، وكثرة ماء، وحسن وضع، ولم أر في مدارس الشام ومصر والعراق وخراسان ما يُشبهها»(٢٩). ووصف أيضًا عمارة الزاوية العظمى، التي تقع على غدير الحمص، خارج المدينة البيضاء، وهي التي لا مثيل لها في عجب وضعها وبديع صنعها. ويذكر بأن هذه الزاوية هي أبدع زاوية رآها في حياته(٣٠). وفي مدينة مراكش، أشار إلى مسجد الكُتبيين، وصومعته الهائلة العجيبة، التي صعد إليها، فرأى من فوقها كل أطراف المدينة. كذلك وصف مدرسة مراكش التي بناها السلطان «أبو الحسن»، التي تميزت بحسن الوضع، وإتقان الصنعة. ومن الجدير بالذكر أن «ابن بطوطة» شبه مدينة مراكش بمدينة بغداد، «إلا أن أسواق بغداد أحسن»(٣١). وملاحظته هنا في محلها، نظرًا لتقارب الطقس، وكثرة أشجار النخيل في المدينتين. وفي مدينة مكناس يشيد «ابن الخطيب» بالزاوية القديمة ذات المئذنة السامية، والمرافق المتيسرة، والتي يلاصقها الخان البديع، الخاص بالسابلة والجوابة في الأرض، ويقابلها غربًا الزاوية الحديثة، التي تتميز بالفسحة في المكان، والتفنن في البناء، والزاويتان من بناء السلطان «أبى الحسن المريني»(٣٢). وعند زيارته لمدينة أغمات، يشير إلى مسجدها العتيق، الكبير المساحة، الرحيب الكنف، المتجدد الألقاب، ويصف مئذنته على أنها لا نظير لها في معمور الأرض، وذلك من باب السخرية والتهكم فقد كانت فى الأصل مربعة الشكل ثم صار أهلها يبخسون الذرع ويجحدون العرض حتى صارت مجسمًا كاد يجتمع في زاوية المخروط، فقبحت حتى ملحت، واستحقت الشهرة والغرابة(٣٣). كذلك يُسهب في وصف قبر المعتمد بن عبّاد، الذي يقع خارجها، وإلى جانبه قبر زوجته اعتماد الرميكية، حيث وقف هناك وترحم عليه، وأنشد قصيدة مطلعها:

قد زرت قبرك عن طوع بأغمات ... رأيت ذلك من أولى المُهمات(٣٤)

---

(٢٩) المصدر السابق، صـ٤-٢٠٢.

(٣٠) المصدر السابق، صـ ٤-٢٠٤.

(٣١) المصدر السابق، صـ ٤-٢٣٠.

(٣٢) المصدر السابق، صـ ٣٧١-٣٧٢.

(٣٣) المصدر السابق، صـ٥٥.

(٣٤) المصدر السابق، صـ٥٧.

ويعدّ الوصف من أهم العناصر التي طغت على أسلوب الرحالة «إبراهيم بن الحاج النميري»، الذى قدم صورة رائعة للآثار المعمارية، والمظاهر الحضارية الأخرى. ويقدم لنا في أثناء هذا الوصف أحياناً معلومات عن آثار لا نعرف عنها شيئًا، مثل الزاوية المتوكلية، التي أمر أبو عنان ببنائها على غدير الحمص، والتى خصص صفحات كثيرة للحديث عنها، وعن بنائها، وعن المشايخ والعلماء الذين سكنوها، وتواجدوا فيها[٣٥]. وقد اندثرت هذه الزاوية اليوم، وأصبحت أثرًا بعد عين[٣٦] وكان يتصل بها دار معدة لنزول الواردين، وتقابلها دار أخرى معدة للطبخ، لا تخمد بها نيران القرى[٣٧]. وقد قامت بإزاء هذه الزاوية سانية بديعة الأشكال، لكن السلطان «أبا عنان» رأى أن هذه السانية لا تفي بالغرض، ، لهذا أمر بعمل ناعورة، أسهب ابن الحاج في وصفها والحديث عن حسنها وجودة عملها[٣٨]. كما وصف ناعورتين أخريين، أمر «أبو عنان» بإحداثهما، فجاءتا «أبدع منظرًا، وأطيب مكسرًا، وأصفى جوهرًا ...»[٣٩]. وقد تحدث «ابن الحاج النميري» أيضًا عن المدارس القائمة بجوار شالة، ووصفها على أنها «شامخة البناء، وثيقة الأساس، منفسحة الأرجاء، حيطانها كالأسوار، وسقفها كالفلك إلا أنه ليس بالدوار...»[٤٠]. كذلك أعطانا «ابن الحاج» صورة عن المارستان الذي أنشأه السلطان«أبو عنان» في سلا: «فمبناه صحيح، لا يفارقه عليل ... والمقيم فيه كالسافر يصح ويغنم، وباقتبال الأجر والعافية ينعم ...»[٤١].

وقد قدم نفس الرحالة معلومات وافية عن القصور، والحصون، التي سكنها الأعراب، وهي مبانٍ شامخة بديعة الصنع، رائعة المنظر، متناثرة عبر الصحراء القاحلة[٤٢]، مثل قصر طولقة، ولميس،

(٣٥) محمد ابن شقرون (تحقيق) فيض العباب وإفاضة قدّاح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، الرباط، صـ ٤٧ فما بعدها.

(٣٦) ينظر مقدمة المحقق ابن شقرون، المصدرالسابق ،صـ ٧٠.

(٣٧) فيض العباب، صـ ٤٩.

(٣٨) المصدر السابق، صـ ٢٠، ٥١-٥٢.

(٣٩) المصدر السابق، صـ٢٢ فما بعدها.

(٤٠) المصدر السابق، صـ٤٠.

(٤١) المصدر السابق، صـ٤٣.

(٤٢) المصدر السابق، صـ٧٢ .

وتقاوس، وفرفر، وغيرها من القصور والحصون المنيعة[٤٣]. وقد صور لنا «ابن الحاج» شكلها ومحتواها، ومواد بنائها، وكثيرًا من العناصر المكونة لبنيتها. ففي قصر «عثمان بن علي الرياحي» مثلاً، الذي يعد أنموذجًا من نماذج القصور في العصر المريني؛ كان شكله مربعًا، محاطًا بأسوار من الحجر المنجور المسمى بالعيسوي، الذي من خصائصه أنه لا يستجيب لقذائف المنجنيق، ويحيط بالقصر حدائق خضراء من الأعشاب والأشجار والزهور[٤٤].

ولم تقتصر مظاهر النهضة العمرانية على ذلك فقط، حيث يشير الرحالة أيضًا إلى الكثير من الطرق البرية والبحرية التي يسرت لهم سبل التنقل، فـ«ابن بطوطة» سلك في رحلته الطريق البري الساحلي من طنجة وصولاً إلى الإسكندرية، وذلك عبر المغربين الأوسط والأدنى. في حين أن «خالدًا البلوي» اتبع الطريق ذاته، وصولاً إلى تونس، لكنه فضّل البحر للوصول إلى الإسكندرية. وهو يصف لنا هذا الطريق، الذي أقلّته فيه إحدى المراكب الضخمة، التي تتسع لنحو ألف راكب[٤٥]. وهذا الخط البحري كان يمر عبر جزر البحر المتوسط التي يسيطر عليها الروم. فكان الإقلاع من تونس إلى جزيرة قوسرة، ثم إلى مالطة، وأقريطش (كريت)، وبعض الجزر الصغيرة الأخرى وصولاً إلى قبرص، التي هي «جزيرة كبيرة معمورة بالنصارى كالجزر التي قبلها»[٤٦]. ومن هذه الجزيرة كان الإقلاع إلى الإسكندرية مباشرة[٤٧]. ويبدو من وصف «البلوي» أن هذا الخط كان مطروقًا جدًا، بدليل شدة الطلب عليه، كم يُفهم أيضًا أن بعض خطوط المواصلات البحرية كانت تمر بمراكز غير إسلامية، الأمر الذي كان مألوفاً للمسافرين، مما يدل على أن حركة النقل والتجارة، لم تكن تخضع لقيود أو موانع بين عالم الإسلام، وبلاد غير المسلمين. ويؤيد هذا أن «ابن بطوطة»، استقل في طريق عودته من تونس إلى المغرب الأوسط، سفينة عائدة للقطلانيين، سارت به إلى سردانية، وهي من «جزائر الروم»،

---

(٤٣) المصدر السابق، صـ ٢١٨، ٢٤٢، ٢٥٦.

(٤٤) المصدر السابق، صـ٢١٧-٢١٨.

(٤٥) تاج المفرق، صـ١-١٩٤.

(٤٦) المصدر السابق، صـ ١-١٩٥.

(٤٧) المصدر السابق، صـ١٩٦-١٩٧.

ومنها إلى تنس، ثم إلى مازونة، وأخيرًا إلى مرسى مستغانم[٤٨]، ومنه برًّا إلى تلمسان[٤٩]. وكان قبل هذا قد استقل سفينة متوجهة من مصر إلى تونس، لكنه نزل في جزيرة جربة[٥٠]. وسلك «خالد البلوي» هذا الطريق أيضًا في أثناء رجوعه من الإسكندرية، لكنه نزل في مرسى الحمامات، وهي بليدة قريبة من تونس[٥١].

والمهم في هذه الرحلات البحرية، أنها عرفتنا بعض أنواع السفن المستخدمة في ذلك العصر. فالسفينة التي أقلّت ابن بطوطة من مصر إلى تونس، كانت «قرقورة صغيرة لبعض التونسيين»[٥٢]. والمفروض بالسفن التجارية من هذا النوع أن تكون كبيرة، لأن القرقورة تتألف عادة من طابقين أو ثلاثة طوابق. وهذا النوع الكبير كان تابعًا لأسطول جنوة، التي كانت تمتلك هذه السفن التجارية العاملة في المشرق. وربما كانت إشارة ابن بطوطة للسفينة التي ركبها من مصر، على أنها صغيرة، قد جاءت لتمييزها عن السفن الجنوية. ومن الجدير بالذكر، أن ابن بطوطة قد أشار نفسه إلى هذه السفن الكبيرة التي ركبها من اللاذقية متوجهًا إلى بر «التركية» المعروف ببلاد الروم[٥٣]. ويبدو أن السفينة التي استقلها خالد البلوي من تونس إلى الإسكندرية، كانت أيضًا من نوع «القرقورة» الكبيرة، لأنها كانت تتسع لألف راكب، لكنه لم يذكر نوعها في هذا المكان[٥٤]. في حين ذكر «القرقورة» التي أقلته من ميناء هنين (بني صاف) بالجزائر الحالية، إلى ميناء المرية بالأندلس[٥٥]. ويشير الرحالة في رحلاتهم إلى امتلاك الإمارات المغربية للعديد من الأساطيل والقطع البحرية التي كانت تستخدم في أغراض السفر وغيرها مثل الطرائد، والشياطئ، والسفن الاستطلاعية، والسلالير، والقوارب، والسفائن التي تحمل الأفلاك والأملاك، والشواني، والمراكب، والحراقات.

---

(٤٨) تقع مدينة مستغانم، في الجزائر الحالية، على ساحل البحر المتوسط.

(٤٩) رحلة ابن بطوطة، صـ ٤-١٩٠.

(٥٠) المصدر السابق، صـ ٤-١٨٤.

(٥١) تاج المفرق، صـ٢-٩٣.

(٥٢) رحلة ابن بطوطة، صـ٤-١٨٤، وكلمة قرقورة تعنى فى العامية المصرية الشيء صغير الحجم.

(٥٣) المصدر السابق، ص ٢-١٦٠.

(٥٤) المصدر السابق، صـ ٢١٨، ٢٤٢، ٢٥٦.

(٥٥) تهنين ميناء ساحلي صغير يبعد نحو أربعة عشر ميلاً عن تلمسان، وكانت ترتاده السفن التجارية القادمة من البندقية.

ولم تختلف أوضاع الحياة الاقتصادية والاجتماعية في مصر -البلد التي قضى بها «ابن خلدون» الربع قرن الأخير من حياته- كثيرًا عن الحياة فى بلاد المغرب العربي من حيث ازدهار الحياة الاقتصادية وهو ما يظهر بوضوح فى الانطباعات الخلاقة التي أوردها ابن بطوطة من خلال وصفه لهذه البلاد التي زارها أثناء رحلته، ووصفه لمصر الحضارة التي بهرته مثلما بهرت معاصره ابن خلدون، فبدأ بوصف جمال الإسكندرية وقوة أسوارها وأبوابها ومنارتها وعمود السواري فيها، وفنادقها وميناءها وما فيها من مراكب وبضائع وتجار من مختلف الجنسيات، وأموال وأرباح طائلة.

- وحينما زار القاهرة بهره النيل بعذوبته واتساعه، وقال إنه ليس في الأرض نهر يسمى بحرًا غيره قال تعالى «وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم»، فسماه يمًا وهو البحر، ثم قال وفي النيل من المراكب ستة وثلاثون ألفًا للسلطان والرعية تمر صاعدة إلى الصعيد ومنحدرة إلى الإسكندرية ودمياط[٥٦]. وقد اتهمه البعض بالمبالغة، ولكن ثبت أنه كان صادقًا في أقواله ومصيبًا في أحكامه لأن مثل هذه الأرقام ذكرها الرحالة الإيطالي Frescobaldi الذي زار مصر سنة١٣٨٤م بعد «ابن بطوطة» بنحو خمسين سنة، حيث يقول إنه «لو جمعت جميع المراكب التي شاهدتها في جنوه والبندقية وانكونا.. لما عادلت ثلث المراكب التي شاهدتها هنا[٥٧]. ثم إن «ابن بطوطة» يقدر عدد السقاءين على الجمال في مصر باثني عشر ألف سقاء والمكارين بثلاثين ألفا. فإذا قابلناه بتقدير Frescobaldi نراه يقدر عدد الجمال والحيوانات التي تنقل الماء في المدينة بمائة وثلاثين ألفا[٥٨].

• • •

ثالثًا: الحياة الثقافية والسياسية في عصر «ابن خلدون»

لا يمكن الفصل بين الإنجاز العلمي الذي قدمه «ابن خلدون» للإنسانية وبين طبيعة الحياة الثقافية والفكرية والسياسية التي عاصرها «ابن خلدون» وشكلت ملامح فكره وتكوينه المعرفي. فقد كان «ابن خلدون» تجسيدًا في شخصه لوحدة علمية وثقافية شملت العالم العربي الإسلامي، كما كان

---

(٥٦) رحله ابن بطوطة، جـ١ ، صـ٢٣٢.

(٥٧) رحلة ابن بطوطة مرجع سابق ،جـ١.

(٥٨) ثلاثة رموز عالمية مغربية، مرجع سابق.

تجسيدًا في فكره *لفلسفة التاريخ الإسلامية*، *وممثلاً لحال الثقافة العربية الإسلامية في عصر توهجها* الأخير. حيث عاش في زمن «كان» العرب والمسلمون فيه ما يزالون يقودون البشرية صوب التقدم والرقي. ومن ناحية أخرى كان العصر الذي عاش فيه «ابن خلدون» هو عصر «التجميع»، الذي أنتج الموسوعات الكبرى، عصر التوهج الأخير الذي شهد محاولات «الجمع» أكثر من محاولات «الإبداع»؛ فقد كتب النويري «نهاية الأرب في فنون الأدب»، وكتب العمري «مسالك الأبصار»، وكتب القلقشندى «صبح الأعشى»... كما كتب غيرهم مؤلفات وموسوعات ومعاجم «جامعة».

ومن ناحية أخرى، ازدهرت الكتابة التاريخية العربية، وتنوعت أنماط الكتابة التاريخية ما بين الكتب العامة، والرسائل ذات الموضوع الواحد، والسير الملكية، والتاريخ الحضري الذي يختص بمدينة ما، وفضائل البلدان، والخطط. كان «ابن خلدون» هو ابن العصر الأخير من عصور الثقافة العربية الإسلامية (القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي). ففي القرن التالي مباشرة كانت الدولة العثمانية قد أحكمت سيطرتها على معظم بلدان العالم العربي. والحقيقة أن العثمانيين لم يكونوا مسئولين عن حالة الجمود التي خيمت على الفكر والثقافة العربية، ولكنهم لم يستطيعوا أن يبعثوا فيها نهضة أو يقظة. لقد حافظ العثمانيون على العالم العربي عدة قرون بعيدًا عن السيطرة الاستعمارية الأوربية ؛ بيد أن هذا كان لصالح السلطان العثماني وحكومته؛ ولم يكن لصالح البلاد العربية التي شهدت نوعًا من الركود، الذي وقف بها على حدود العصور الوسطى، حتى محاولات النهوض التي بدأت في خلال القرن العشرين وما تزال متعثرة حتى الآن.

ويتفق مؤرخو الفكر المغربي والأندلسي على أن القرن الثامن للهجرة الرابع عشر الميلادي، وهو العصر الذي عاش فيه «ابن خلدون»، كان قرنًا خصبًا كثير الإنتاج، عميق البحث. فهو العصر الذي عاش فيه فطاحل العلماء والفقهاء، وفحول الشعراء والأدباء، الذين انصهروا في بيئة الشمال الإفريقي، ونهلوا من معينها، فأفادوا واستفادوا، وتناظروا، وعلّموا، وكتبوا، وأنتجوا إنتاجًا يتميز بأصالته، وجدّته. وقد احتفظت لنا خزائن الكتب في المغرب العربي بكثير من هذا الإنتاج، الذي لم يُنشر منه إلا جزء ضئيل جدًّا. ونذكر من هؤلاء العلماء -إضافة إلى «ابن خلدون»- «ابن الخطيب»،

و«ابن مرزوق»، و«ابن البناء المراكشي»، و«ابن رُشَيْد السبتي»، و«إبراهيم بن الحاج النميري»، و«ابن بطوطة»، وغيرهم من الأعلام الذين تواجدوا على الساحة العلمية والأدبية للمغرب العربي[٥٩].

وإذا كان هذا العصر قد تميز -كما أسلفنا- بغزارة الإنتاج العلمي لعمالقة الفكر في الغرب الإسلامي، إلا أنه يمكن القول، بأن أدب الرحلات هو من أهم الآثار التراثية التي ميّزت هذه الحقبة. فقد جاب عدد كبير من الرحالة المغاربة والأندلسيين الشمال الإفريقي طولاً وعرضًا، وجاسوا فيه خلال الديار، وفحصوا أغواره، وإنجاده، واصفين لنا بدقة الأحوال السياسية، والثقافية، والتاريخية، والاجتماعية، والاقتصادية، والعمرانية لهذه البلاد. وبطبيعة الحال، فإن رؤية هؤلاء الرحالة للحضارة العربيّة الإسلامية في شمال إفريقيا، والمغرب العربي بالذات، تختلف من راحل إلى آخر، حسب طبيعة رحلته، والغرض منها، والمدة التي بقي فيها في هذه المنطقة، حيث تأتي الرحلة إلى الحج في مقدمة الأسباب التي دفعت المغاربة والأندلسيين للتوجه إلى مكة المكرمة. وكان بعض هؤلاء الراحلين، يصف المراحل والأماكن التي يمر بها، فيذكر نبذة عن المواقع التي يسلكها، ويدون ذلك. وقد اصطُلح على تسمية هذه الرحلات «بالرحلات الحجازية». ولكتب الرحلات هذه أهمية قصوى[٦٠]، لاسيما أنها تصف المسالك والممالك، والمشاهد والمآثر، والمعالم، والحفلات، والمناسبات الخاصة، والأعياد، والعادات والتقاليد، والمناظر الطبيعية، وغير ذلك مما يدخل في إطار تجولهم، ويقع تحت سمعهم وأبصارهم، كل حسب تكوينه، ومقاصده، وعاداته، وطبعه[٦١].

وبالإضافة إلى الحج، هناك العديد من الأسباب الأخرى التي كانت تدفع للقيام بالرحلة، مثل طلب العلم، فالرحلات العلمية كانت شائعة بين الغرب الإسلامي والمشرق[٦٢]. وكان هدف هذه الرحلات هو الاستفادة من العلماء بزيارة الأمصار الإسلامية التي عُرفت بتبحرها في العلوم المختلفة.

(٥٩) عبد الواحد ذنون طه «رؤية رحالة شمال إفريقيا للحضارة العربية الإسلامية في عصر ابن خلدون» ورقة مقدمة إلى ندوة عالمية ابن خلدون ، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

(٦٠) محمد موسى الشريف، المختار من الرحلات الحجازية إلى مكة والمدينة النبوية، جدة، دار الأندلس، ١٤٢١هـ.

(٦١) محمد بن أحمد بن شقرون، مظاهر الثقافة المغربية، الرباط، ١٩٧٠ ،صـ ١٨٢.

(٦٢) عبد الواحد ذنون طه، أهمية الرحلات العلمية بين المشرق والأندلس، بحث ضمن كتاب: دراسات أندلسية، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤، صـ١٨٩-٢٠٠.

وقد عبّر عبد الرحمن بن خلدون[٦٣]، عن هذا الاتجاه بشكل صريح في مقدمته المشـــهورة بقوله « فالرحلة لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد، والكمال بلقاء المشايخ، ومباشرة الرجال...». وهناك أنواع أخرى من الرحلات، مثل الرحلات السياسية، التي غالبًا ما يقوم بها الرجال الذين يضطلعون بمهمة السفارات[٦٤]، والرحلات السياحية، والرحلات التجارية[٦٥].- لهذا اختلف رحالة هذا العصر في نظرتهم للأوضاع الثقافية والاهتمام بها، فمنهم من لم يحاول أن يرى في رحلته سوى العلماء الذين التقى بهم، ودوّن ما تيسر له من معلومات عنهم، مثل «ابن رُشَيّد الفهري»، الذي تعدّ رحلته سجلاً وافيًا، ومكتبة يُقرأ منها عن علماء العصر الذين التقى بهم. وهذا على العكس من «إبراهيم بن الحاج النميري»، الذي لم يقصد هذا الموضوع قصدًا في تدوين رحلته فيض العباب، وإنما الظروف الخاصة، وظروف الاحتكاك الطارئ هي التي أملت عليه الاهتمام بالشخصيات العلمية التي ذكرها. أما «ابن بطوطة» فقد كان يتقصى البحث عن العلماء، ويكثر من الحديث عن القضاة والفقهاء، ويحصيهم في المدن التي يمر بها. فعند مروره بمدينة تونس، في طريق الذهاب، أشار إلى أنه نزل بها في مدرسة الكتبيين[٦٦]، التي كانت تحتضن طلبة العلم، وتؤويهم، وهي من بناء الأمير «أبي زكرياء الحفصي» المتوفى سنة ٧٠٠هـ/١٣٠٠م. كما عرفنا بقاضي الجماعة فيها، «أبي عبد الله محمد بن أبي العباس أحمد» المعروف بـ«ابن الغمّاز»[٦٧]. وكذلك وصف لنا طريقة مجلس إفتاء أحد فقهائها «أبي علي عمر بن علي بن قدّاح الهواري»، الذي تولى أيضًا قضاء المدينة، وكان من أعلام العلماء (ت٧٣٤هـ/١٣٣٣م). وكان هذا العالم يستند كل يوم جمعة بعد صلاتها إلى بعض أساطين الجامع الأعظم المعروف بجامع الزيتونة، الذي يعدّ من أبرز المراكز الثقافية في الغرب الإسلامي. وكان الناس يستفتونه في المسائل، فإذا ما أفتى في أربعين مسألة، انصرف عن مجلسه ذلك[٦٨].

---

(٦٣) المقدمة، صـ٥٤١.

(٦٤) محمد بن عثمان المكناسي» الإكسير في فكاك الأسير «، تحقيق، محمد الفاسي، نشر المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، ١٩٦٥.

(٦٥) حسين فهيم، أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، (١٣٨)، الكويت، ١٩٨٩،صـ ٩٠.

(٦٦) رحلة ابن بطوطة مرجع سابق ، صـ١-١٦.

(٦٧) المصدر السابق ، صـ١٦٨.

(٦٨) المصدر السابق، صـ ١-١٦٨.

وقد أشار «خالد البلوي» في رحلته إلى دور هذا الجامع العلمي، وأنه سمع فيه من بعض العلماء، أمثال الفقيه «محمد بن أبي قاسم بن عبد البر التنوخي»، وعندما دخل تونس في طريق رجوعه، وصف لنا «ابن بطوطة» مجلس السلطان «أبو الحسن المريني»، وعدّد من كان يضم من الفقهاء، لاسيما الإمام «أبو عبد الله السطّي» (ت ٧٥٠هـ/١٣٤٩م)، والإمام «أبو عبد الله محمد بن الصباغ» (ت ٧٥٠هـ/ ١٣٤٩م)، وقاضي تونس «أبو علي عمر بن عبد الرفيع»، و«أبو عبد الله بن هارون» (ت ٧٥٠هـ/١٣٤٩م)[٦٩].

ولقد رسم لنا «خالد بن عيسى» صورة أكثر وضوحًا عن علماء تونس الذين لقيهم، سواء في رحلة الذهاب أم الإياب. ومن هؤلاء، «أبو الحسن علي بن المنتصر الصدفي» (ت٧٤٢هـ/ ١٣٤٢م)، الذي نزل في داره، وأفاض في الحديث عن علمه[٧٠]. كما ذكر أسماء علماء آخرين، درس عليهم أو أخذ عنهم الأحاديث، وأسهب في الكلام عنهم[٧١]. وأشار إلى تقاطر الناس عليهم للتعلم منهم والانتفاع بعلمهم[٧٢]، الأمر الذي يدل على غنى هذه المدينة بالعلماء. وقد أعطانا «خالد البلوي» تفصيلات أخرى عن مدرسة الكتبيين التي نزل فيها «ابن بطوطة»، فأشار إلى التقائه بخطيب الجامع الأعظم «أبي عبد الله بن عبد الستار»، الذي كان يدرّس العلوم في مدرسة الكتبيين بتونس، التي استوطنها، فسمع عليه «البلوي» كثيرًا من التفسير والحديث، والفروع والأصول، وغير ذلك[٧٣] وقد استفاد «البلوي» أيضًا من صرح علمي آخر في تونس، هو مدرسة الشماعين، التي نزلها عند عودته من رحلته المشرقية عام ٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م فاجتمع هناك بزملائه من الطلبة والمدرسين. ويبدو من حديثه، أنه كان قد نزل فيها أيضًا في طريق الذهاب[٧٤]. ومن الجدير بالذكر، أن هناك مدارس أخرى في تونس، لم يتطرق إليها «ابن بطوطة» أو «البلوي»، مثل المدرسة المعرضية، أو التوفيقية، ومدرسة الهواء[٧٥].

(٦٩) المصدر السابق، صـ٤-١٩٧ .

(٧٠) تاج المفرق، صـ١-١٦٨.

(٧١) المصدر نفسه، صـ١/١٦٩-١٨٧ .

(٧٢) المصدر نفسه، صـ١-١٨٤ .

(٧٣) المصدر نفسه، صـ ١-١٦٩ .

(٧٤) المصدر نفسه، صـ٢-٩٣ .

(٧٥) رحلة ابن بطوطة، صـ٨٥.

أما مدارس وزوايا ومارستانات المغرب، فقد حظيت بنصيب أكبر من اهتمام «ابن بطوطة»، و«ابن الحاج النميري»، و«ابن الخطيب». فقد أشار الأول إلى بناء المدارس العنانية في مدينة فاس التي امتازت عن مدارس المشرق بالاتساع وكثرة المياه، هذا إلى جانب بناء المارستانات (المستشفيات) في كل بلد وتعيين الأطباء فيها وعمارة الزاوية العظمى على غدير الحمص خارج المدينة[٧٦]، أما «ابن الحاج النميري» فقد أسهب في ذكر الزاوية العظمى التي «أعجز وصفها كل بليغ»[٧٧]. كما وصف زوايا ومدارس أخرى، منها الزاوية التي أمر السلطان «أبو عنان» ببنائها للفقراء والمساكين في مدينة سلا (Sale) الواقعة بأقصى المغرب على المحيط الأطلسي[٧٨]. وكذلك مدرسة شالة (Chella) شامخة البناء، وشالة هي ضاحية مدينة سلا وبها مدافن «بني مرين»[٧٩]. وفي معرض مدحه للسلطان «أبي عنان»، يصف لنا مجالس العلم التي كانت تعقد بحضوره في مسجد قصر السلطان في كل يوم بعد صلاة الصبح، وهو المسجد الكبير الذي بناه «يعقوب المريني» عام ٦٧٧هـ/١٢٧٨م، بفاس الجديدة. وكان يُقرأ بين يديه تفسير القرآن العظيم، وحديث الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، وفروع مذهب الإمام «مالك»، وكتب المتصوفة[٨٠]. وقد ظل هذا المسجد إلى الوقت الحاضر يتوفر على الكراسي العلمية الخاصة بالعلوم أعلاه، أي التفسير والحديث والفقه والتصوف[٨١].

أما «ابن الخطيب»، فقد اهتم بتدوين المعلومات عما رآه من الزوايا والمدارس في أنحاء المغرب الأقصى. فوصف لنا زاويتين في مدينة مكناس؛ ويبدو أن الحركة العلمية كانت جيدة في هذه المدينة، ويؤيد ذلك وجود ثلاث مدارس لبث العلم فيها، فضلاً عن توفر خزائن للكتب، ووجود عدد كبير جدًّا من العلماء الذين ذكرهم «ابن الخطيب»، وأشار إلى اهتماماتهم والعلوم التي درسوها، كما

(٧٦) رحلة ابن بطوطة، صـ٤ -٢٠٢.

(٧٧) فيض العباب، صـ ٤٧ وما بعدها.

(٧٨) المصدر نفسه، صـ ٤٢.

(٧٩) المصدر نفسه، صـ٤٠.

(٨٠) رحلة ابن بطوطة، صـ٤١٩٨.

(٨١) عبد الهادي التازي «جامع القرويين / المسجد والجامعة بمدينة فاس»، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣، صـ ٢-٣٩٩، ٣-٦٨٤-٦٩٧.

أشار إلى اهتمام الدولة بهؤلاء من حيث الجراية السارية عليهم، وعلى المتعلمين من الطلبة[٨٢]. ومرّ «ابن الخطيب» بشكل سريع على ذكر زاوية مدينة آسفي، ومدرستها[٨٣]، في حين أسهب في الكلام عن علماء مدينة مراكش، الذين لقيهم فيها، وذكر العلوم التي برزوا فيها، لاسيما رواية الحديث، والتاريخ، وعلم الكلام، والفقه، والنحو، ونظم الشعر[٨٤]. وقد أشار «ابن بطوطة» إلى مسجد مدينة مراكش الأعظم المعروف بمسجد الكُتْبيين[٨٥]، لكنه لم يتطرق إلى دوره التعليمي، ومركزه الخاص، كأحد أماكن الحركة العلمية في المدينة.

ورغم ما تؤكده كتب الرحلة من ازدهار الحركة العلمية والثقافية فى عصر «ابن خلدون» نجدها تشير أيضًا إلى ملامح الحياة السياسة فى تلك الحقبة، وهي الملامح التي أثرت على رؤية «ابن خلدون» الفكرية، والتي يعكسها كتابه «العبر فى ديوان المبتدأ والخبر» بجميع أجزائه. ففي هذا العمل وضع «ابن خلدون» خلاصة تجاربه، وبرز كمؤرخ فهم التاريخ بمعناه الحقيقي الشامل الذي يتلخص في أن الحدث التاريخي أكبر من أن يكون حدثًا سياسيًا فقط، بل هو نتيجة لتفاعل عدد من العوامل السياسية والجغرافية والاقتصادية والاجتماعية، وكذلك النفسية أيضًا، وهذا مما دعا «ابن خلدون» إلى الكلام عن مفهوم التاريخ على أنه أشبه بمفهوم الحضارة، أي جعله تاريخًا للأمم والشعوب بدلاً من سير الملوك والأمراء وطبقات الأعيان[٨٦]، لهذا لا يمكن فصل رؤية «ابن خلدون» عن أسباب قيام الحضارات والدول وانهيارها بمعزل عن واقع الحياة السياسية فى عصره بكل تعقيداتها والتي كان «ابن خلدون» نفسه طرفًا في بعضها، فقد حكمت الشمال الإفريقي في هذا العصر إمارات تميزت إلى حد ما بالرفاهة والقوة والمنعة، وهي الإمارات التي تجزأت إليها دولة الموحدين بعد سقوطها عام ٦٦٧هـ/١٢٦٨م. ومن أهم هذه الإمارات [٨٧]:

---

(٨٢) أحمد مختار العبادي (تحقيق)، عبد العزيز الأهواني (مراجعة) «نفاضة الجراب في غلالة الاغتراب» الدار البيضاء، دار النشر المغربية الضميمة رقم (١) : ٣٧١-٣٧٢، والضميمة رقم (٢) : ٣٧٤-٣٧٨.

(٨٣) المصدر نفسه، صـ ٧٢.

(٨٤) المصدر نفسه، صـ ٦٢-٦٣، ٦٦-٦٧.

(٨٥) رحلة ابن بطوطة، صـ١٩٩.

(٨٦) سعد زغلول عبد الحميد، «تاريخ المغرب العربي»، جـ١، صـ٣٠-٣٢.

(٨٧) عبد الواحد ذنون طه، «رؤية رحالة شمال إفريقيا للحضارة العربية الإسلامية في عصر ابن خلدون»، ورقة مقدمة إلى ندوة عالمية ابن خلدون، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

- الخلافة الحفصية في تونس (٦٢٥-٩٤١هـ/١٢٢٨-١٥٣٤م)، التي امتدت من طرابلس في ليبيا الحالية، إلى بجاية في المغرب الأوسط (الجزائر حاليًا) ، وكان أمير الدولة عند مرور «ابن بطوطة» فيها عام ٧٢٥هـ/ ١٣٢٤م) «أبا يحيى أبا بكر الثاني المتوكـل على الله» (٧١٨-٧٤٧هـ/١٣١٨-١٣٤٦م)، ثم خضعت تونس بعد ذلك لبني مرين لفترة قصيرة، إثر السيطرة عليها من قبل السلطان أبي الحسن علي بن عثمان بن يعقوب بن عبد الحق المريني (٧٣١-٧٥٠هـ/١٣٣١-١٣٤٨م)، الذي كان يسعى لتوحيد بلاد المغرب العربي. وقد كان هذا السلطان موجودًا في تونس[٨٨].

- إمارة بني زيان وكانت مسيطرة على الجزء الغربي من المغرب الأوسط، ، من نهر الملوية، إلى مدينة وهران. واستمرت تحكم هذه المنطقة بين عامي (٦٣٣-٩٢٤هـ/١٢٣٦-١٥١٨م). ولكن هذه الإمارة كانت واقعة بين أطماع بني حفص في تونس، وبني مرين في المغرب الأقصى، وكان لابد لها من الكفاح لمقاومة هاتين الإمارتين[٨٩].

- الدولة المرينية (٥٩١-٩٥٧هـم ١١٩٥-١٥٥٠م) وكانت تحكم المغرب الأقصى، وبنو مرين فخذ من زناتة[٩٠]، وعلى الرغم من الخلافات والحروب والمكائد التي حكمت العلاقة بين ساسة وحكام العالم الإسلامي في ذلك العصر - خاصة إمارات المغرب العربي - فقد ظلت الأمة الإسلامية نفسها بشعوبها المختلفة وحدة متماسكة مترابطة[٩١]. وهو ما تعكسه رحلات الرحالة العرب المسلمين مثل «ابن رُشَيْد الفهري»، «ابن الخطيب»، «ابن النميري»، و«ابن بطوطة» وغيرهم بما تسرده من عادات وتقاليد وأنماط حياتية وثقافية. ولكن «ابن بطوطة» الذي لم يستطع أن يتجرد تمامًا، من الولوج في عالم السياسة، أو أن ينفصل عن المحيط الذي يكتنف مجال تحركه، كان غالبا

---

(٨٨) رحلة ابن بطوطة، صـ١٨٦ - ١٨٧.

(٨٩) عبد خليل إبراهيم السامرائي، الأوضاع السياسية للعالم الإسلامي من خلال رحلة ابن بطوطة، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٦، صـ ٢٠.

(٩٠) إسماعيل بن الأحمر، روضة النسرين في دولة بني مرين، تحقيق، عبد الوهاب بن منصور، ط٢، الرباط، المطبعة الملكية، ١٩٩١، صـ ١٧.

(٩١) حسين مؤنس، «ابن بطوطة ورحلاته»، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠، صـ٢٢ .

ما يشير إلى حاكم البلد الذي يمر به، ويكتب عنه ما تيسر من مدح أو قدح، حسب نظرته له، وأحيانًا حسب الظروف المحيطة به. فبالنسبة للمغرب الأقصى، لم يكن بالإمكان تجاهل الإشارة إلى سلطان العصر وقت قيامه برحلته الشهيرة «أبي سعيد عثمان الثاني» (٧١٠-٧٣١هـ/١٣١٠-١٣٣١م)، والإشارة إلى آبائه وأجداده، من بني مرين، والترحم عليهم[٩٢]. وفي طريق رجوعه إلى المغرب، سمع في القاهرة، كما يقول، إن «مولانا أمير المؤمنين وناصر الدين المتوكل على رب العالمين «أبا عنان» أيده الله تعالى قد ضمَّ إليه نشرْ الدولة المرينية، وشفى ببركته بعد أشفائها البلاد المغربية ... فتشوفت النفوس إلى المثول ببابه، وأملَتْ لثم ركابه...»[٩٣]. وفي ذلك إشارة إلى استبشار «ابن بطوطة» بتوحيد بلاد المغرب.

وهكذا نلمس تغير أسلوبه في الكلام، فبعد أن كان ناقدًا لكل ما رأى أو لقي من الملوك والرؤساء، نراه منذ أن يرجع إلى المغرب، لا يذكر لهذا السلطان إلا المحاسن، في مبالغة واضحة. فسلطان المغرب «أبو عنان المتوكل المريني» هو: « مولانا الأعظم والإمام الأكرم، أمير المؤمنين المتوكل على رب العالمين «أبي عنان» وصل الله عُلُوه وكبتَ عدوّه ...»[٩٤]. وعلى الرغم من أن «أبا عنان» كان سلطانًا جيدًا بالنسبة لمقاييس عصره، لاسيما أنه اجتهد في توحيد بلاد المغرب، ولكن إدارته، مثل بقية إدارات كل الدول الزناتية في المغرب، كانت مضطربة، تسودها الفوضى، وقد انحلت عُرا المملكة من بعده، فلا محل لهذا الإسراف في مدحه، اللهم إلا إذا كان الغرض من ذلك المديح، هو كسب عطف السلطان، والالتفات إلى مراعاته، والإنعام عليه[٩٥]. وقبل هذا تصرف «ابن بطوطة» بشكل مماثل مع والد «أبي عنان»، السلطان «أبي الحسن»، الذي كان في تونس عند عودة «ابن بطوطة» إليها خلال رحلته ، فأشار إلى وجوده وسياسته قائلاً: «وكانت تونس في إيالة مولانا أمير المسلمين وناصر الدين، المجاهد في سبيل رب العالمين علم الأعلام وأوحد الملوك، أسد الآساد ، وجواد الأجواد القانت الأواب الخاشع العادل «أبي الحسن...»[٩٦].

---

(٩٢) رحلة ابن بطوطة ، صـ١-١٥٧.

(٩٣) المصدر نفسه، صـ ١-١٨٤.

(٩٤) المصدر السابق، صـ١٩٢.

(٩٥) ابن بطوطة ورحلاته، صـ ٢١٨.

(٩٦) رحلة ابن بطوطة، صـ ١-١٨٦.

وقد تواترت في رحلات الرحالة في تلك الفترة الإشارة إلى الصراعات السياسية بين الإمارات المتنازعة وجهود بعض الحكام لتوحيدها ،كما فى رحلات «ابن الحاج النميري» الذي أبدى اهتمامًا خاصًا بالوضع السياسي خاصة أنه رافق السلطان «أبا عنان»في رحلته إلى قسنطينة والزاب، التي استهدفت توحيد كلمة المغرب الإسلامي تحت راية واحدة، وذلك بإخضاع المغربين -الأدنى والأوسط- لحكمه. فأشار «النميري» إلى جهود «أبي عنان» في هذا السبيل، وتوظيفه لقوات هائلة، برية وبحرية، للوصول إلى غايته(٩٧)، فحقق نصرًا كبيرًا، وفي إشارة أخرى لتصاعد الصراعات بين حكام الإمارات في منطقة المغرب يذكر «ابن بطوطة» في رحلته أنه عند وصوله إلى مدينة تلمسان عاصمة إمارة بني زيّان، كان هناك محاولة من العاهل الحفصي لتونس (إفريقية)، «أبي يحيى أبي بكر بن زكريا الثاني»، لإقناع «تاشفين» بسحب مساندته للمناوئين له. لهذا أرسل رسولين إلى «أبي تاشفين»، وهذان الرسولان هما قاضي الأنكحة بمدينة تونس «أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن علي بن إبراهيم النفزاوي»، والشيخ «أبو عبد الله محمد بن الحسين بن عبد الله القرشي الزبيدي». وقد خرج ابن بطوطة في رفقتهما عند انتهاء مهمتهما في تلمسان(٩٨).

وبجانب الصراعات السياسية الناشئة بين حكام الإمارات وما أدت إليه من اضطراب سياسي، كان هناك أيضا مشكلة الصراعات القبلية التي نجمت عن ضعف السلطة السياسية وأدت إلى خروج العديد من القبائل عليها وممارستها لعمليات السلب والنهب. يذكر «ابن النميري» في رحلته أن جهود السلطان «أبي عنان» فى إخضاع المغربين الأدنى والأوسط لحكمه اصطدمت بعقبة -كأداء- هي المعارضة الشديدة التي لقيها على يد أعراب الزاب، وأعراب إفريقية، بمختلف قبائلهم وبطونهم. وهذا هو أحد الأسباب الرئيسة لرحلته إلى النواحي الشرقية، حتى يُخضع هؤلاء لسلطته، ويقضي على فتنتهم وفسادهم وعبثهم بالسلطة. فضرب على أيدي أعراب إفريقية، وأخذ منهم الرهائن لضمان ولائهم، وعدم تكرار فسادهم، وقطعهم للطرق(٩٩)، وقد أثار «ابن بطوطة» موضوع

---

(٩٧) فيض العباب، صـ ٥٨ ، ٦٠-٦٤ ، ٧٢، وينظر مقدمة المحقق، صـ ٥٢، ١٨٤ .

(٩٨) رحلة ابن بطوطة، صـ ١/١٥٧-١٥٨ .

(٩٩) المصدر نفسه، صـ ١٦٤.

الأعراب، ومهاجمتهم للقوافل في أكثر من موقف في رحلته في شمال إفريقيا، وأوضح كيف أنه نجا من هذه الهجمات[١٠٠]. كذلك أشار «خالد البلوي» في رحلته[١٠١] إلى مهاجمة الأعراب للقافلة التي كان يسافر معها، بعد خروجهم من مدينة بونة[١٠٢]. وقبل رحلتي «ابن بطوطة»، وفي العقد الأول من القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر الميلادي، اشتكى «أبو محمد عبد الله بن محمد التجاني»[١٠٣] أنه في أثناء رحلته عانى من بعض طوائف هؤلاء الأعراب في إفريقية قائلاً: «وجور هذه الطائفة المعروفة بدلاج في فعلها وعيثها في البلاد وأهلها، أشهر من أن نشير إليه، أو ندل بعبارة مختصرة عليه». والحقيقة أن هؤلاء الأعراب كانوا يشكلون مشكلة كبيرة في الشمال الإفريقي. وقد أشار إليهم «ابن خلدون»، وأطنب في الحديث عنهم، وهو أيضاً شاهد عيان للعصر، فنسب إليهم كل رذيلة، جاعلاً إياهم مصدر كل خراب ودمار، ويئس من أن يأتي الخير على أيديهم، وأشار بالخصوص إلى المغرب، وتغلبهم على الدول المستضعفة فيه[١٠٤].

لهذا لعبت هذه القبائل دورًا سياسيًّا واضحًا في استقرار بعض الإمارات أو التعجيل بانهيارها، وهو ما يستشف على سبيل المثال من كلام «ابن الخطيب» فى رحلته عن قبيلة هنتاتة المصمودية[١٠٥]، وزعيمها عامر بن محمد علي الهنتاتي[١٠٦]، وعن أهمية دور هذه القبيلة في الحياة السياسية في المغرب الأقصى، ولهذا كانت منازلها موضع رعاية وعناية من سلاطين دولة بني مرين. ونظرًا لأهمية هذه القبيلة، فقد حرص ابن الخطيب على مخاطبة «عميد تلك البقعة، وشاه تلك

(١٠٠) رحلة ابن بطوطة، صـ ١/١٦١، ١٧١، ١٧٤، ٤/١٩٢.

(١٠١) تاج المفرق، صـ١٦٤-١٦٥.

(١٠٢) هي مدينة عنابه في المغرب الأوسط، سمّيت بمدينة العنّاب لكثرة العنّاب فيها.

(١٠٣) محمد عبد الله بن محمد التجاني، «رحلة التجاني»، ليبيا- تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨١، صـ١٥-١٦.

(١٠٤) المقدمة، مرجع سبق ذكره، صـ١٥١-١٥٢.

(١٠٥) هنتاتة اسم جبل يطلق على أحد جبال الأطلس، كما يُطلق على القبيلة المقيمة فيه، وهي فرع من مصمودة.

(١٠٦) لسان الدين أبي عبد الله محمد ابن الخطيب(تحقيق محمد عبد الله عنان)، «الإحاطة في أخبار غرناطة»، ط٢، القاهرة، مكتبة الخانجى، ١٩٧٣، صـ١-٢١٦ .

الرقعة»[١٠٧]، ليقوم بتوجيه الدعوة إليه، لغرض زيارته، بغية أن يكسب صداقة هذا الشيخ القوي، فيجد في بلاده حمىً وأمنًا من الفتن والمخاوف التي كان يجتازها[١٠٨].

كذلك تشير كتب الرحلة فى تلك الفترة إلى ظلم واستبداد الحكام ونهبهم للمحكومين بدون أي رادع ، فعلى سبيل المثال وفي بجاية، التي كانت في ذلك العصر واجهة للإمارة الحفصية في تونس، لم يستطع «ابن بطوطة» أن يكتم انتقاده لأميرها «أبي عبد الله محمد بن سيد الناس الحاجب»، الذي انتزع مبلغ ثلاثة آلاف دينار، كانت وديعة عند أحد التجار ليوصلها إلى ورثة أحد أصدقائه في تونس. فعلّق ابن بطوطة قائلاً : «وهذا أول ما شاهدته من ظلم عمال الموحدين وولاتهم»[١٠٩]. على اعتبار أن الإمارة الحفصية تعود بأصلها إلى ما قبل الانقسام إلى الدولة الموحدية.

كان العالم الإسلامي خلال العصر الوسيط يعاني أيضًا من أعداء صليبيين لاسيما في المغرب والأندلس، حيث كثيرًا ما لجأت الأندلس لاستصراخ إخوانها المغاربة للجهاد ضد المسيحيين، إلا أنها في نفس الوقت كانت تتوجس خيفة من أطماع ملوك بني مرين في بلادها وتخشى أن يفعلوا معها مثل ما فعل المرابطون والموحدون من قبل[١١٠]. كذلك كانت غرناطة حريصة على سلامة مصالحها المرتبطة مع جيرانها المسيحيين أمثال قشتالة وأراجون. ولهذا لم تلتزم في سياستها الخارجية جانبًا واحدًا من هذه القوى المحيطة بها، بل كانت تتغير وتتبدل في حرص وحذر حسب الظروف الخارجية المحيطة بها، فتارة تفترب من قشتالة ضد المغرب، وتارة أخرى تقترب من المغرب ضد قشتالة وأراجون، وتارة ثالثة تتقرب من ملوك أراجون ضد ملوك قشتالة أو العكس وهكذا. فهذه السياسة الماهرة الماكرة التي سلكتها مملكة غرناطة مكنتها من الاحتفاظ باستقلالها مدة تزيد على قرنين من الزمان لأنها عرفت كيف تستفيد من الحزازات القائمة بين هذه الدول لصالحها.

---

(١٠٧) نفاضة الجراب في غلالة الاغتراب ، مرجع سابق .

(١٠٨) حسين مؤنس، «تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس»، الدار البيضاء،، دار النشر المغربية ،صـ ٥٩١ .

(١٠٩) مؤلفات بن خلدون»، مرجع سابق، صـ ١٦١/١ .

(١١٠) السلاوى، «الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى»، جـ٢، صـ٢٤.

من هذا نرى أن وضع هذه المملكة الصغيرة وسط هذه القوى الثلاث (قشتالة وأراجون والمغرب) قد جعل سياستها مرتبطة بتلك الظروف السياسية التي حولها. ولعل هذا هو السبب في أن عددًا من ملوك غرناطة ووزرائها قد راحوا ضحية تماديهم في التزام جانب سياسي واحد دون تقدير العواقب المترتبة على تجاهلهم الجوانب الأخرى. مثال ذلك الوزير «محمد بن علي» المعروف بـ «ابن الحاج المهندس» الذي كان مداخلاً لملوك قشتالة عالما بلغتهم وسيرهم وأخبارهم ومهتمًا بشأنهم ولهذا نهج سياسة مواليه لهم. وانحرف في ذلك انحرافًا لم يقبله أهل غرناطة فثاروا ضده واتهموه بممالأة ملك قشتالة وكادوا يقتلونه لولا أن سلطانه «أبا الجيوش نصر» أمر بعزله في الحال[١١١]. ويبدو أن «ابن الخطيب» وقع في نفس الخطأ حينما دفعته سياسته المغربية إلى رسم سياسة موحدة للمغرب والأندلس دون أن يعمل حسابًا لأنصار القوى السياسية الأخرى. ثم جاءت محنته حينما كثرت السعايات ضده وتلبد الجو بينه وبين سلطانه «محمد الخامس ابن الأحمر»، ففر إلى المغرب سنة٧٧٣هـ/١٣٧١م في كنف سلطانه «أبي فارس عبد العزيز المريني».

أما الجناح الشرقي للعالم الاسلامى فقد كان يتعرض لخطر هجمات التتار الذين احتك بهم «ابن خلدون» بنفسه ، مع ظهور «تيمور لنك» في المنطقة وانسياب التتر في بلاد الشام، الأمر الذي حرك سلطان مصر الملك «الناصر فرج» لوقف الزحف التتري. وكان ذلك بتاريخ ربيع الأول ٨٠٣/نوفمبر ١٤٠٠، حيث قام «ابن خلدون» بدور السفير من أجل تطويق حركة التتر في المنطقة، فلقد كان المصريون في حاجة إلى طلب السلام من الملك التتري تيمور لنك!

ويذكر المؤرخ الأميركي ويل يورانت Will Durant في كتابه «قصة الحضارة» أن «ابن خلدون» عرض على «تيمور لنك» ما كتبه عن الأسباب التي حملت التتر على مهاجمة بخارى واجتياح بغداد، وتتلخص في أن الأمير «جلال الدين بن خوارزم شاه» أساء معاملة سفراء «جنكيز خان» الذي كان يتوق إلى ربط علاقات تجارية مع دار الإسلام... فعوض أن يقوم جلال الدين بدراسة العرض تسرع إلى قتل السفراء[١١٢]. ولاشك أن هذا اللقاء التاريخي بين شخصية كبيرة

(١١١) أحمد مختار العبادي، «صور من حياة الحرب والجهاد فى الأندلس، منشأة المعارف بالإسكندرية، صـ٢٣٤.

(١١٢) ويل ديورانت، «قصة الحضارة»، مجلد ٢٦، صـ ٤٧-٧٤.

كـ«ابن خلدون» مع شخصية مهمة كـ « تيمور لنك» كان له أثر ملحوظ في أدبيات العلاقات بين دولة المماليك والمملكة المغربية من جهة، وبين الزعامة التتارية من جهة أخرى علاوة على ما خلفه من أصداء هنا وهناك.

• • •

كانت تلك صورة الحالة السياسية للمجتمع الذى عاصره «ابن خلدون» التي حملتها كتب الرحالة المسلمين ، والتى لمسها بنفسه من خلال حياته المضطربة التي جاب فيها عالم الإسلام من أقصى الغرب في الأندلس والمغرب الأقصى إلى أقصى المشرق مزاولاً في جميع ممالك الإسلام نشاطًا سياسيًا ملحوظًا، إذ تولى أعلى المناصب في جميع تلك الممالك، وخبر خفايا سياستها وأطلع على دقائق أحوالها. وكان ذلك مما أكسبه معرفة دقيقة بأحوال العالم الإسلامي كله، بل تجاوز ذلك إلى معرفة ما يحيط بهذا العالم، سواء على حدوده الغربية في أوروبا أم في حدوده الشرقية المتاخمة للإمبراطورية التترية. وكان «ابن خلدون» دائم التأمل في أحوال ممالك الإسلام التي عايشها وعرفها من الداخل، وقد رأى كيف تتهاوى هذه الممالك في الغرب والشرق على السواء، هذا وإن لم تخل من فترات نهضة عابرة تشبه توهج الشمعة قبل انطفائها الأخير، والغريب أن هذه الظاهرة تكررت في معظم البلاد التي عاش فيها، فالأندلس في ظل «محمد الغني بالله» في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري كانت تمر بفترة ازدهار لم تلبث مع بداية القرن التاسع أن أفضت إلى تدهور سريع، وهو ما شهده أيضا في دولة بني مرين في المغرب الأقصى، إذ أصاب الانحلال هذه الدولة بعد السلطان «أبي الحسن المريني» آخر ملوكهم العظام، ويتكرر المشهد نفسه في تونس بعد السلطان «الحفصي» الذي عاش في ظله، ثم في مصر التي كان «الناصر محمد بن قلاوون» هو آخر سلاطينها من المماليك العظام، وقد ظلت بقايا ازدهار الدولة ماثلة في أيام «الظاهر برقوق»، ولكنها كانت انتفاضة عابرة لم تحل دون السقوط الذي أعقب وفاته. ومضت دولة المماليك في احتضار بطيء خلال القرن التاسع الهجري حتى الفتح العثماني.

• • •

رابعًا: الإنتاج العلمي لـ «ابن خلدون»

وسط هؤلاء العلماء، وفى تلك البيئة العلمية الزاخرة بالمدارس ومعاهد العلم التي أتت على ذكرها كتب رحالة هذا العصر، وفي ظل هذا الوضع السياسي غير المستقر، عاش «ابن خلدون»وتعلم ووضع نفسه على طريق العلماء ونهج نهجهم منذ بداية شبابه. فبدأ بوضع كتابه الأول «لباب المحصل في أصول الدين» وهو عبارة عن إعادة كتابة لكتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» لـ «فخر الدين محمد بن عمر الرازي» المعروف بـ «ابن الخطيب» والمتوفى في سنة ٦٠٦ هـ، الذي يعد من أهم كتب علم أصول الدين، وكان قد تعلمه وقرأه على يد أستاذه «أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي» [١١٣] شيخ العلوم العقلية في المغرب في ذلك الزمن.

وكان «ابن خلدون» قد لاحظ أن كتاب المحصل لـ«فخر الدين الرازي «به «إطنابًا وإسهابًا لا يميل إليه همم أهل عصره «لهذا عمل على اختصاره وتهذيبه». وهو ما دفع قبله الإمام الكبير «نصير الدين الطوسي» المتوفى في ٦٧٢ هـ إلى التعليق عليه ، حيث رأى أن الكتاب «اسمه غير مطابق لمعناه، وبيانه غير موصل إلى دعواه، وهم يحسبون أنه في ذلك العلم كاف، وعن أمراض الجهل والتقليد شاف، الحق إن فيه من الغث والسمين ما لا يحصى والمعتمد عليه في إصابة اليقين بطائل لا يحظى، بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل إلى السراب، ويسير المتحير في الطرق المختلفة آيسًا من الظفر بالصواب»[١١٤]. لهذا سعى «ابن خلدون» إلى إعادة كتابة الكتاب حتى يقوم على حد قوله بـ «...كشف القناع عن وجوه أنظار مخدراته، ولبيان الخلل في مكامن شبهاته، والتدليل على غثه وسمينه، وليبين ما يجب أن يبحث عنه من شكه ويقينه».

ورغم أن الكثيرين من العلماء قدموا شروحًا لهذا الكتاب فإن ما كتبوه كما يرى»نصير الدين الطوسي» لم يجر أكثرهم على قاعدة الإنصاف، ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف». وهو ما حاول أن يتجنبه «ابن خلدون» عند إعادة كتابته لمؤلف «الرازي»، فبجانب سعيه إلى التخلص من

---

(١١٣) الآبلي نسبة إلى مدينة آيلة شمال غرب مدريد.

(١١٤) نصير الدين الطوسي، «تلخيص المحصل» طبعة الجمالي الخانجي، بالمطبعة الحسينية، القاهرة، ١٣٢٣هـ صـ٢-٣.

الإسهاب والألفاظ التي لا طائل من ورائها، وتهذيب الكتاب واختصاره وصياغة جمله في إيجاز شديد، أضاف إليه أيضًا ما أمكن من شروح الإمام الكبير «نصير الدين الطوسي» خاصة اعتراضاته على بعض ما جاء في كتاب «الرازي»، بالإضافة إلى بعض آراء «ابن خلدون» الشخصية. وقد اتبع في ترتيب الكتاب نفس الترتيب والبنيان الذي كتبه به الإمام «فخر الدين الرازي» كاتبه الأصلي. وقد أنهى «ابن خلدون» هذا المؤلف وعمره تسعة عشر عامًا، وكان أول أعماله.

ويشير الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى أن ابن خلدون رغم حداثة سنه أدرك بثاقب ذهنه زبدة «المحصل «على ما فيه من عسر وتعقيد، واستطاع أن يستخلصها على هذا النحو، وهو ما كان يعد نوعًا من التمرين العقلي لطالب مجتهد محصل أكثر منه تأليفًا ناضجًا(١١٥).

وكان كتاب «ابن خلدون» الثاني هو «شفاء السائل لتهذيب المسائل» وهو كتاب يتناول أهل الصوفية في المغرب وأبرز أعلامهم وزهادهم من أهل مدينة فاس ويتناول فيه المذاهب الصوفية كطريق للمعرفة الذوقية والوجدانية من خلال أقوالهم الشارحة(١١٦).

أما كتابه الثالث -وهو الكتاب الذي دخل به «ابن خلدون» التاريخ من أوسع أبوابه- فقد كان كتاب «العبر في ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، وهو كتابه العمدة الذى ضم خلاصة تجارب «ابن خلدون» بوصفه المؤرخ الذي فهم التاريخ بمعناه الحقيقي الشامل، الذي يتلخص في أن الحدث التاريخي أكبر من أن يكون حدثًا سياسيًا فقط، بل هو نتيجة لتفاعل عدد من العوامل السياسية والجغرافية والاقتصادية والاجتماعية، وكذلك النفسية أيضًا. وهذا ما دعا «ابن خلدون» إلى الكلام عن مفهوم التاريخ على أنه أشبه بمفهوم الحضارة أي جعله تاريخًا للأمم والشعوب بدلاً من سير الملوك والأمراء وطبقات الأعيان، فقد اعتاد المؤرخون حتى ظهور «ابن خلدون»على تناول تاريخ الحكام وسيرهم وما قاموا به من حروب وجهودهم لتوطيد أركان حكمهم بداية من تاريخ توليهم الحكم حتى زوال دولتهم ، وقد يشمل

---

(١١٥) «مؤلفات ابن خلدون»، مرجع سابق، صـ٣-٦.

(١١٦) المرجع السابق، صـ١٢-٢٥.

ذلك التأريخ لأكثر من حاكم ينتمون لنفس الدولة أو النظام السياسي مثل التأريخ لحكام الدولة الفاطمية، أو الطولونية أو العباسية ... إلخ، وفى أحيان أخرى قد يتناول بالتسجيل التوثيقي سير أهم العلماء أو المفكرين أو أرباب الدولة لحقبة معينة. وكان يغيب عن صفحات تلك الكتابات التاريخية طبيعة العلاقات والتفاعلات الاجتماعية وتأثير أنظمة الحكم المختلفة على حياة المحكومين وأنشطة حياتهم الاقتصادية والثقافية ، وكيف كان يقاوم هؤلاء المحكومين أشكال الاستبداد المختلفة، وطبيعة التطورات والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية التى تصاحب كل حقبة تاريخية أو قيام دولة من الدولة وعلاقتها بقوة تلك الدولة أو انهيارها.

وقد انعكست هذه الرؤية لمفهوم الكتابة التاريخية بمعناها المتعارف عليه الآن في كتاب «ابن خلدون» كتاب «العبر في ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر» الذي ينقسم إلى ثلاثة أقسام. يشتمل القسم الأول على مقدمة «ابن خلدون» الشهيرة التي تعد من الأعمال الكبرى في الفكر الإنسانى على مر العصور، والتي وضع فيها الأسس الأولى لعلم جديد هو علم العمران، الذي هو مزيج من علم السياسة وفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع بالمعنى الحديث، وتناول فيه بالشرح والتحليل فكرة العصبية كفكرة سياسية و كمفهوم اجتماعي، كما سطر آراءه الاقتصادية والاجتماعية في أحوال الكسب والمعاش. ونظر للدول وما يطرأ عليها من تغيرات سياسية في سياق التطور التاريخي لأوضاعها الاقتصادية والاجتماعية. وانتهى في خلاصتها إلى أن الاجتماع البشري ممثلاً في الدولة هو بمثابة الكائن الحي يولد ثم ينمو ثم ينضج ثم يستهلك نفسه ثم يموت. وحدد لهذا الكائن العضوي عمرًا في نظره أربعة أجيال، والجيل أربعون عامًا. وربط بين هذا الكائن وبين الظروف المحيطة جغرافية وجوية وإقليمية[١١٧]. وفي القسم الثاني يتناول تاريخ العرب وغيرهم من الشعوب منذ بدء الخليقة إلى القرن الثامن، ويتضمن القسم الثالث تاريخ البربر، وهو ينتهي عند ترجمة لحياته بعنوان «التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا»[١١٨].

---

(١١٧) مؤلفات ابن خلدون، مرجع سابق، صـ٢٩-٣٣.

(١١٨) محمد تاويت الطنجي (نشر وتحقيق)، «التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا».

وهناك إشارات لكتابات أخرى لابن خلدون لكن لم يتم حتى الآن العثور على مخطوطاتها، مثل تلخيصاته لكتب «ابن رشد» التي أشار إليها «ابن الخطيب» في كتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة»، وإن لم يحدد هذه الكتب التي قام بتلخيصها، وكتاب آخر في المنطق، وكتاب في الحساب، وشرح البردة، بالإضافة إلى شرح رجز في أصول الفقه لـ «لسان الدين بن الخطيب». وقد ذكره «شهاب الدين أحمد بن محمد المقري» في «أزهار الرياض في أخبار عياض»(١١٩). هذا بالإضافة إلى كتاب صغير موجز في وصف بلاد المغرب أعده بناء على طلب «تيمور لنك» في ٨٠٣ هـ. وعلى الرغم من أن «ابن خلدون» نفسه أشار إلى هذا الكتاب فإنه يبدو أنه لم يكتب منه غير نسخة واحدة تلك التي سلمها لـ «تيمور لنك»(١٢٠).

وبالإضافة للإسهامات الفكرية التي تضمنها كتاب العبر في ديوان المبتدأ والخبر، وبخاصة قسمه الأول المشهور بالمقدمة ،كان لمجمل أعماله الفكرية الفضل في الكشف عن الإسهام الفارسي في مجال المعرفة والعلوم من الإشارة لكتابات الطوسي والرازي وغيرهم، فإذا كانت آسيا الإسلامية في القرن الرابع عشر الميلادي محكومة بالأتراك والمغول من الوجهة السياسية والعسكرية فإنهم استخدموا اللغة الفارسية كلغة رسمية، كما ازدهر الأدب الفارسي في بلاطهم. ليس هذا فقط بل إنه كشف أيضًا في كتاباته عن جملة من الاكتشافات العلمية والتكنولوجية التى كان للعرب السبق في التوصل إليها، فقد أشار في كتابه «العبر» إلى أن المغاربة في أواخر القرن السابع الهجري توصلوا إلى اختراع نوع جديد من الأسلحة النارية تشبه المدفع حيث تحدث دويًا وفرقعة كالرعد وتدك الحصون وتهدمها كالصواعق السماوية. حقيقة أن أهل الصين توصلوا من قديم إلى اختراع الأسلحة النارية ولكن كان ينقصها قوة الدفع التي يبدو أن المغاربة قد توصلوا إليها لأول مرة باستخدام خليط من النفط وملح البارود أو النشادر والكبريت وحصى الحديد، في درجة حرارة عالية في شكل كرة محماة تلقى على الهدف فتدمره. وفى هذا الصدد يروي «ابن خلدون» سلطان المغرب أن «أبو يوسف يعقوب المريني» هاجم مدينة سلجماسة (تافيلالت الحالية جنوب المغرب الأقصى) سنة

(١١٩) لمزيد من التفاصيل راجع، «مؤلفات بن خلدون»، مرجع سابق، ٢٠٠٦، ص٩-١١.

(١٢٠) المرجع السابق، صـ٢٣٩-٢٤٠.

٦٧٢ هـ /١٢٧٢م ونصب عليها هندام «آلة» النفط القاذف بحصى الحديد ينبعث من خزانة أمام النار الموقدة فى البارود بطبيعة غريبة ترد الأفعال إلى قدرة بادئها[١٢١]، في الوقت الذي لم تعرف فيه أوربا السلاح الناري إلا بعد ذلك بفترة طويلة تصل إلى أربعة وسبعين عامًا من بدء ظهوره في المغرب حين كان أول استخدام له فى موقعة كريسى (Crecy) عام ١٣٤٦ أثناء حرب المائة عام بين انجلترا وفرنسا، التي انتصر فيها الإنجليز بسبب توصلهم إلى هذا الاكتشاف.

والخلاصة أن حياة وأعمال «ابن خلدون» وكتاباته لم تكن فقط مجرد تعبير عن تمكنه من أدواته كمؤرخ وعالم استطاع أن يمزج آراءه الفكرية بخبرته العملية كرجل دولة تنقل بين مختلف أرجاء العالم الاسلامى وخبر مشكلات ومؤامرات الحكم والإدارة، ولم تكن فقط توثيقًا سعى فيه إلى التزام أكثر درجات الدقة لتاريخ عصره، لكنها كانت إسهامًا علميًّا شكل نقلة كيفية سواء في مجال الكتابة التاريخية بتأسيسه لعلم فلسفة التاريخ، أو بوضع البدايات الأولى لعلم الاجتماع، الذي أطلق عليه العمران البشرى، وهي الإضافة التي سوف تبقى لابن خلدون كعالم عربي مازال حضوره قائمًا وأفكاره مؤثرة، رغم القرون التي مرت على وفاته.

(١٢١) العبر، الجزء ٧، صـ١٨٨.

الفصـــل الثــاني

فلسفة التاريخ عند «ابن خلدون»
وتحدي إعادة كتابة التاريخ العربي



«أما بعد، فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرجال وتسمو إلى معرفته السوقية والإغفال.... إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول ...إلا أنه ...في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق وجدير بأن يعد فى علومها وخليق، وأن فحول المؤرخين فى الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها. واقتفى تلك الأثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، وأدوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل، وطرق التنقيح في الغالب قليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل».

ابن خلدون

المقدمة، صـ ٢٨٥

وضع «عبد الرحمن بن خلدون» كتابه الضخم في تاريخ العرب والعجم والبربر، تحت اسم «العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر». وكان ذلك في أوائل الربع الأخير من القرن الرابع عشر الميلادي ، ولما كان ما كتبه من الوقائع التي حدثت في بلاد المغرب من أدناه إلى أقصاه، مصدرًا رئيسيًّا لتاريخ تلك المنطقة في عصره والعصور السابقة، فقد عد من كبار المؤرخين المسلمين العرب الذين تركوا مصنفات تاريخية موسوعية كبيرة مثل «الطبري» صاحب «تاريخ الأمم والملوك»، و«المسعودي» واضع كتاب «مروج الذهب ومعادن الجوهر»، و«المقريزي» مصنف كتاب «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار» الذي تتلمذ على يد «ابن خلدون».

كان الفكر الخلدوني جزءًا من النتاج الفكري العربي الإسلامي حقًا، في زمن كان العرب ينتجون في كل مجال؛ ومن ثم كانت دروس «ابن خلدون» في مدارس القاهرة فرصة تبلورت فيها مواهب المؤرخين الذين تتلمذوا عليه، وأشهرهم المؤرخ «تقي الدين أحمد بن علي المقريزي».

لقد أجلّه معاصروه، وعرفوا قدره، وتعلموا منه، وقرءوه جيدًا. ومن يقرأ كتابات «المقريزي» وغيره من المعاصرين لـ «ابن خلدون» فسيدرك أن المؤرخين العرب في ذلك الزمان أحسنوا قراءة «ابن خلدون». ففي «الخطط» المقريزية، وفي «السلوك لمعرفة دول الملوك»، وفي كتابه الصغير المدهش «إغاثة الأمة بكشف الغمة» يكشف «المقريزي» عن موهبة مؤرخ فذ تمكن من الإفادة من أستاذ فذ. وحين يتحدث عن «ابن خلدون» يتحدث عن أستاذ يخلب لُبَّه، ويستولي على إعجابه، في عبارات تفيض إجلالاً وتقديرًا. وحين يحلل «المقريزي » أسباب التدهور السياسي، والتراجع الاقتصادي، والضمور العلمي والثقافي الذي اتضحت معالمه في زمانه، تسمع صوت «ابن خلدون» في حلقات الدرس التي كان يحضرها «المقريزي» وغيره من مؤرخي زمانه.

إن «المقريزي» الذي ينعي التراجع العلمي والفكري في زمانه يكيل المديح بلا تحفظ لـ «ابن خلدون»؛ بل إن «المقريزي» نفسه كان تجسيدًا لنجاح مؤرخي ذلك الزمان في قراءة «ابن خلدون»[1]، الذي كان إسهامه الفكري في حقل الدراسات التاريخية يتجاوز دوره كمؤرخ إلى فيلسوف أسس لعلم فلسفة التاريخ، لهذا يجب التوقف عند الإسهام العلمي لـ « ابن خلدون» في هذا المجال.

قبل«ابن خلدون»كان هم كبار المؤرخين نقل الأخبار والراويات بأمانة، وتسجيلها بدقة وتحصيل مادة وفيرة منها، تعين على تصوير الماضي تصويرًا أمينًا واضحًا يجعل قراءته مفيدة والعبرة منه أكيدة[2]، ولئن كان للمؤرخين القدامى الفضل في أمانة النقل وغزارة المادة التي صنفوا منها كتبهم، فإن «عبد الرحمن بن خلدون» قد أضاف لذلك فضلاً آخر ظهر في ناحيتين:

---

(١) قاسم عبده قاسم، «ابن خلدون والمؤرخون المسلمون» ورقة مقدمة إلى ندوة عالمية بن خلدون ، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

(٢) حسن الساعاتي «علم الاجتماع الخلدوني قواعد المنهج»، دار المعارف صـ٦٩.

الأولى: في تفريقه بين التأريخ وفلسفة التاريخ أو التاريخ التحليلي.

الثانية: تساؤله الدائم عن علل الحوادث والوقائع وأسبابها، ومحاولة الوصول إلى إجابات منطقية، مستمدة من معرفته بطبائع العمران(٣).

وهو ما ساعده على الاهتداء إلى ظاهرة التغير الاجتماعي؛ حيث يقرر في مقدمته أن «أحوال العالم والأمم وعوائدها ونحلها لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمان والدول.(٤) فمن الواضح أن «ابن خلدون» قام أولاً بكتابة تاريخه «العبر وديوان المبتدأ والخبر»، ثم أعقب ذلك بوضع كتاب «المقدمة»، التي أفرغ فيها عصارة عقله الجبار، وخلاصة تجربته التاريخية وخبرته المباشرة في عالم الواقع والسياسة. وهي تجربة واسعة شملت المغرب العربي ومشرقه، كما تجاوزت حدودهما غربًا وشرقًا. وهكذا، لم تقتصر تجارب «ابن خلدون»العملية على معاناة أعباء الإدارة والمخاطر السياسة في داخل العالم الإسلامي، ولكنه اتصل مباشرة بأقطاب القوى الخارجية التي كانت تهدد العالم الإسلامي من الغرب والشرق على السواء. من ذلك نستبين أن تجربة «ابن خلدون» الحياتية كانت عميقة معقدة، فخبر سوء الأحوال السياسية في الداخل وفسادها، الأمر الذي جعله يدرك ويعاين بنفسه ما يعانيه المجتمع الإسلامي من ضعف وانحلال أمام مجتمعات أجنبية أشد قوة و تماسكًا، وشاهد كيف تسقط الدول بعد قوة وتحضر، وتنهض أخرى كانت من قبل أقل شأنًا وتحضرًا. وليس غريبًا أنه أطلق كلمة «الخبر» عنوانًا لتاريخه؛ وأن عقله كان منشغلاً بظاهرة قيام وسقوط الدول الإسلامية، كما أرَّخ لها، وحاول أن ينتهي إلى أسبابها وعللها في المقدمة.

ويدرك كل من قرأ مؤلَّفه في «التاريخ» ودراسته في «المقدمة» أنهما عملان مختلفان طبيعة ومنهجًا. وإذا قرأنا عبارته المشهورة في افتتاحية «المقدمة» التي يقول فيها: «إن فن التاريخ ....في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول السوابق في القرون الأولى...، وفي باطنه نَظَرٌ وتحقيق وتعليل

---

(٣) «ابن خلدون مبدعًا»، مرجع سابق، صـ١٧.

(٤) المقدمة، صـ ٣٢.

للكائنات ومبادئها دقيق، وعلمٌ بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق». وينتهي بأنه من علوم الحكمة – أي الفلسفة – أدركنا أن هذه العبارة تصدق في تصوير الفرق بين العملين. فكتاب «العبر» يمثل التاريخ في ظاهره، وهو بذلك من العلوم النقلية؛ في حين أن كتاب «المقدمة» يمثل التاريخ في باطنه، ويكون بذلك من العلوم العقلية. وواضح أن «ابن خلدون»، حين أقدم على كتابة «المقدمة» كان مدركًا لأهميته وقيمته ووجهة الجِّدة فيه، فلم يتردد في مهاجمة ورفض أسلوب المؤرخين السابقين من أمثال ابن إسحق والطبري والكلبي والواقدي والمسعودي وغيرهم ؛ ثم يعلن عن نفسه فيقول: ولما طالعت كتب القوم، وسبرتُ غور الأمس واليوم، نبّهت عين القريحة من سِـنَـة الغفلة.... وسمْت التصنيف، فأنشأت في التاريخ كتابـًا، ورفعت فيه عن أحوال الناشئة حجابًا .... وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسبابـًا.... وسلكت تبويبه وترتيبه مسلكًا غريبًا، واخترعته من بين المناحي مذهبًا عجيبًا....فجاء هذا الكتاب فذًّا بما ضمنته من العلوم الغريبة والحكم المحجوبة». فلم يكن «ابن خلدون «كمؤرخ يقنع بمجرد الكشف عما وقع، حدثـًا كان أم فعلاً، ولا بمجرد كيفية حدوثه، بل كان مولعًا بالبحث عن العلل الكامنة والتفتيش عن الأسباب الخفية والظاهرة[٥]. وللاقتراب أكثر من منهج»ابن خلدون» في الكتابة التاريخية ومحاولة اكتشاف الأسس التي وضعها لفلسفة كتابة التاريخ يتعين علينا مقارنة منهجه في التأريخ بمنهج من سبقوه، أو معاصريه. وتمكننا مراجعة مقدمات كتب كل من الطبري والمسعودي والمقريزي -وهم من المؤرخين الكبار الذين يتساوون في الأهمية مع «ابن خلدون»- من التعرف على المنهج العلمي الذي استند إليه كل منهم في كتابة تاريخه الموسوعي، حيث نتبين:

١- أن «الطبري» -على سبيل المثال- وقف عند المشاهدة واكتفى بالنقل عن الرواة نقلاً أمينًا دون أن يشكك في رواياتهم وأخبارهم. ويقول شارحًا منهجه في كتابة التاريخ»وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل منه إذا كان العلم بما كان من أخبار الماضين وما هو كائن من أنباء الحادثين غير واصل إلى من شاهدهم ولم يدرك زمانهم».

(٥) «ابن خلدون مبدعـًا»، مرجع سابق، صـ١٩.

٢- أما «المسعودي» فقد ارتقى درجة عن «الطبري» لأنه وقف ممن سبقه من المؤرخين موقف الناقد، فأثنى -على سبيل المثال- على «ابن قتيبة» و«الطبري» لغزارة مادتهم وتنوع الأخبار التي حوتها كتبهم، ونقد «سنان بن قرة الجرجاني» لأنه انتحل ما ليس من صناعته واستنهج ما ليس من طريقته واعتمد في كتابه على ثقاة المؤرخين. ويؤكد على منهجه هذا قائلا«ولم نذكر من كتب التواريخ والأخبار والسير والآثار إلا ما اشتهر مصنفوها وعرف مؤلفوها».

٣- أما المقريزي فيتقدم خطوة أخرى في إثراء مصادره البحثية، فبالإضافة إلى ما كتبه السابقون، فإنه يعتمد على الرواة الذين عاصروا الأحداث، بالإضافة إلى ما عاينه بنفسه كأحد مصادر الكتابة التاريخية.

هكذا نجد أن المؤرخين السابقين على «ابن خلدون» يتفقون في:

- عدم انتقاد ما وصل إليهم من أخبار وروايات والتحقق منها وتمحيصها وتنقيتها من البدع والأباطيل وما ينفيه العقل والمنطق.
- عدم اهتمامهم بالبحث عن الأسباب والعلل في تحليلهم لما جاءوا به من أحداث وروايات خاصة تلك التي أدت إلى نشوء الدول وانهيارها وبداية العمران وظواهره[٥].

على العكس من هذا سنجد في كتاب «العبر » لـ «ابن خلدون» جهدًا فكريًّا واضحًا في تجاوز المؤرخين الذين سبقوه، ففي كتابه هذا، الذي تناول فيه التاريخ العام منذ بدء الخليقة إلى نهاية القرن الثامن، نلمس بوضوح سعي «ابن خلدون» للتميز عمن سبقوه عبر:

١- تعديل خطة إعداد الكتاب، فلم يتبنَّ طريقة الترتيب السنوي للأحداث، وقسم تاريخه إلى فصول عديدة تكلم في كل منها عن التاريخ الكامل لدولة أو أسرة حاكمة. ولهذا نجد في مصنفه هذا أنه تجاوز مناهج الكتابة التاريخية المعتادة عند المؤرخين القدماء، التي صنفها إلى نوعين:

أ- مناهج عامة للدولتين، الجاهلية والإسلام، أي ما قبل الإسلام وصدر الإسلام مثل المسعودي لبيان التحول من الأولى إلى الثانية مما لا يخلو من تقريظ ومدح وكما نفعل نحن هذه الأيام في تأريخنا للانقلابات وحركات التصحيح ما قبلها وما بعدها.

(٦) علم الاجتماع الخلدوني، مرجع سابق،ص٧٠/٧٢

ب- مناهج خاصة أو مقيدة لتاريخ دولة واحدة فقط، وهى الدولة التي عاش فيها المؤرخ مثل تاريخ ابن حيان للأندلس والدولة الأموية وتاريخ ابن رقيق لأفريقية ودولة القيروان. لذلك كان المؤرخون العاملون في الدولة، مؤرخين لسلطانها مما يقود إلى غياب الموضوعية والحياد والنقد، والاكتفاء بذكر المحامد والمفاخر دون المثالب والعيوب(٧).

٢- تميز كتابه كذلك بالمعلومات الوافية التي قدمها عن البربر وهم سكان أفريقية الشمالية ولا سيما منذ اتصالهم بالعرب، وكذلك عن البلدان والممالك المجاورة لهم، وهي تكاد تكون أصدق ما كتب عنهم حتى العصور الحديثة فقد عاش «ابن خلدون» بين تلك القبائل فعرفها أكثر من أي مؤرخ عربيّ آخر، تلك المعايشة التي تبلورت فيما بعد في مناهج البحوث الاجتماعية في العصر الحديث كأحد أهم أساليب الحصول على المعلومات وفهم الظواهر الاجتماعية وتحليلها من داخلها وعدم الوقوف عند مرحلة أو حالة الرصد الظاهري.

نقد الموروث الثقافي

اهتم «ابن خلدون «بدراسة آراء وكتب كل من سبقه من الفلاسفة والعلماء والمؤرخين والفقهاء -عربًا وغير عرب- الذين توفرت له مخطوطاتهم. نلمس أثر ذلك فى رؤيته الموسوعية عند كتابة المقدمة اعتمادًا على الموروث الإسلامي. ويذكر من الفلاسفة ابتداء من أكثرهم تكرارًا عنده إلى أقلهم: «ابن سينا» ثم «الفارابي» ثم «ابن رشد» ثم «المجريطي» ثم «الكندي» ثم «الجاحظ» ثم «ابن الصابغ»، ومن المتكلمين «الباقلاني» و«البيضاوي» و«الهروي»، و«الجويني»، ومن العلماء «ابن حيان» و«الخوارزمي» و«ابن الهيثم» و«الطوسي»، ومن الصوفية «ابن عربي» و«الغزالي» و«البسطامي» و«السهروردي» و«ابن الفارض» و«الكرماني»... إلخ. ويلاحظ أن «ابن خلدون» يكثر من ذكر من يمثلون التيار العقلاني العلمي. ومن المؤرخين يذكر «المسعودي»، و«الطبري»، و«ابن الخطيب»، و«الزمخشري»، و«الواقدي»، ومن الفقهاء «الشافعي»، و«مالك»، ثم «أبا حنيفة»، ثم «ابن العربيط»، ثم «ابن حنبل»، ثم «الثعالبي» و«أبا معشر»، ثم «الاسفرايني» و«الباجي» و«السبكي»، و«الأصفهاني»

(٧) المقدمة صـ ٥.

و«الطرطوشي». ومن النحاة «سيبويه» و«ابن رشيق»، ثم «الزجاج»، ثم «ابن جني» و«الزبيدي» و«ابن السكيت» و«قدامة»، ومن الشعراء «ابن أبى ربيعة» و«ذا الرمة» و«كثير» و«جرير» و«أبا نواس»... إلخ[٨].

كما تعرض ابن خلدون للموروث الفلسفي القديم، فترد عنده إشارات إلى الهند والصين وفارس والمجوس، ولكن على نحو جغرافي من أجل وصف الجناح الشرقي للعالم الإسلامي، دون أن يشير إلى ثقافاتهم أو حضاراتهم أو دياناتهم، أو شرائعهم أو حكمتهم إلا في أقل القليل، مثل إشارته أن المجوس ليس لهم كتاب[٩]. أما بالنسبة للوافد اليوناني فـ «ابن خلدون» يذكر «أرسطو» كثيرًا بالرغم من شك «ابن خلدون» في نسبة الكتاب إليه كما تكشف عن ذلك عبارة «كتاب السياسة المنسوب إلى أرسطو»[١٠]. كما يذكر-طبقًا للتكرار من الأكثر إلى الأقل الحكماء ثم «أفلاطون»، ثم «بطليموس» و«ميلاوس» و«الإسكندر» ثم «جالينوس» ثم «ثاودوسيوس» و «إقليدس» و«ثاودوس» و«هرمس» و«ثامسطيوس» و«أبولوينوس» و«بقراط» و«أوميروس»[١١].

ورغم موسوعية «ابن خلدون «التي تُظهر تعدد روافد ثقافته فإنه تعامل مع الإنتاج الفكري لكل من سبقه من مؤرخين وفلاسفة وعلماء بروح نقدية، فالنقد أكثر من التأييد، والمراجعة والتحقيق أظهر من الموافقة والنقل. فعلى سبيل المثال يذكر «ابن خلدون» رسالة «الكندي» في الحدثان التي نقلها «الطبري»، مما يدل على أهمية «الكندي» ، ويذكر أحياناً «أرسطو» في معرض التقرير مثل «وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو»[١٢]. وأحيانًا في معرض الموافقة الضمنية مثل: «وقد ذكر «أرسطو» أن السر في ذلك (الآن) إرهاب العدو في الحرب»، أو «وهو مذكور في كتاب السياسة يُعرف به الغالب من

---

(٨) حسن حنفي، «هل استطاع ابن خلدون أن يخرج عن الأشعرية؟ ...قراءة معاصرة لمقدمة ابن خلدون»، ورقة مقدمة إلى ندوة عالمية ابن خلدون، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

(٩) المقدمة، صـ٤٤.

(١٠) المقدمة، صـ٥١٥.

(١١) حسن حنفي، هل استطاع ابن خلدون أن يخرج عن الأشعرية؟..مرجع سبق ذكره.

(١٢) المقدمة، صـ٥١٥.

المغلوب»[١٣]. ولكن أحيانًا أخرى كالعادة يأخذ «ابن خلدون» موقفًا نقديًا من «أرسطو» أو بما لحق به من آراء عزاها المنتحلون إليه مثل «هذه كلها مدارك للغيب غير معزو إلى أرسطو عند المحققين لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان[١٤]. إذ كان لدى ابن خلدون إحساس بالجدة بالنسبة إلى علمه بصرف النظر عن «أرسطو». فقد حصل «ابن خلدون» على علمه ليس نقلاً من «أرسطو» أو غيره ممن قرأ لهم وتأثر بهم، بل بالتنظير المباشر للواقع. يقول «ابن خلدون» «وفى الكتاب المنسوب «لأرسطو» في السياسة المتداول بين الناس جزء صالح منه، إلا أنه غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره. وقد أشار في ذلك الكتاب إلى هذه الكلمات التي نقلناها عن «الموبذان» و«أنوشروان» وجعلها في الدائرة القريبة»[١٥]. فـ«ابن خلدون» هنا يكشف عن اقتباس «أرسطو» في كتاب السياسة من المصادر الفارسية. وسواء كان ذلك واقعة تاريخية أم لا، فإن الحضارة الإسلامية أرادت إكمال «أرسطو» بأقوال غيره، والجمع بين حكمة اليونان وحكمة الفرس في حكمة أخرى جامعة يمكن استخدامها للتعبير بها عن الحكمة الإسلامية الجديدة في «جامع الحكمتين». ويقول «ابن خلدون» أيضا «وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك، وأعطيته حقه في التصفح والتفهم، عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل أحمالها مستوفى بيّنا بأوجب بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم لـ «أرسطو» ولا إفادة «موبذان»[١٦].

وبالرغم من استشهاد «ابن خلدون» بأقوال الحكماء في أن الإنسان مدني بالطبع، ويقتبس آراءهم في النبوة والطبيعيات وفى أحوال العالم، ويعتمد على كتاب «بطليموس» في الجغرافيا بالنسبة لعمران الأرض، ويجد خبر السد الذي بناه «الإسكندر» في القرآن[١٧]، فإنه يقف أيضًا موقفًا نقديًا أحيانًا من الموروث اليوناني أو أتباعه، فينقد آراء «جالينوس» و«الكندي» في تفسير خفة السودان بأن ذلك لضعف أدمغتهم وما ينشأ عنه من ضعف عقولهم. «وهذا كلام لا محصل له ولا برهان

(١٣) المرجع السابق، صـ٢٥٨/١١٤.

(١٤) المرجع السابق، صـ١١٦.

(١٥) المرجع السابق، صـ٣٩.

(١٦) المرجع السابق، صـ٤٠.

(١٧) المرجع السابق، صـ٣٩/٤٣/٤٤/٤٩/٥٢/٣٠٣/٣٣١/٤٥/٧٩.

فيه»[١٨]. كما ينقد آراء «بطليوس» في تأثيرات النجوم على الأرض في مصائر البشر وجريان أحداث التاريخ[١٩]. ولم يتوقف «ابن خلدون عند القراءة النقدية لكتب الفلاسفة اليونانيين فقط، بل مارس النقد أيضًا لآراء الفلاسفة المسلمين فهو يرفض بعض أوجه استدلال «ابن سينا» في «حي بن يقظان»[٢٠]. ويخطّئ «ابن رشد» في زعمه أن خط الاستواء معتدل، وأن ما وراءه في الجنوب بمثابة ما وراءه في الشمال فيعمر منه ما عمر من هذا. فهذا وإن كان غير ممتنع من جهة فساد التكوين، وإنما هو ممتنع فيما وراء خط الاستواء في الجنوب[٢١]. فابن خلدون الجغرافي يحاكم ويصحح أخطاء الفيلسوف وأحكامه في الأنواء.

لهذا لا تجد في كتابته التاريخية شيئًا من تلك الخرافات المبتذلة التي تفيض بها كتب أخرى مثل «مروج الذهب» لـ «المسعودي» و«الكامل» لـ «ابن الأثير» وغيرهما من الكتب[٢٢]، حيث يرى «ابن خلدون» أنه لكي يكون التاريخ صحيحًا ولأجل أن يحسن فهمه يجب وضع طريقة أكيدة لتحقيق الوقائع التاريخية وعرض القوانين التي تعمل طبقها النظم الاجتماعية بشكل واضح، حيث يقول في مقدمته «إذ هو «التاريخ» في مظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، وفى باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق»[٢٣]. لهذا اهتم «ابن خلدون» بتحقيق ما نقله من أخبار ووقائع، ورفض إيراد الروايات التاريخية ونقلها دون نقد عقلي مجرد، حيث يرى أن «الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة وطبيعة العمران في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم، والحيدة عن جادة الصدق. وكثيرًا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة

(١٨) المرجع السابق، صـ٨٧.

(١٩) المرجع السابق، صـ١١١/١١٤.

(٢٠) المرجع السابق، صـ٤١٤.

(٢١) المرجع السابق، صـ٥١-٥٢.

(٢٢) طه حسين، «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقد»، ترجمة محمد عبد الله عنان، مكتبة الأسرة عام ٢٠٠٦، صـ٣٣.

(٢٣) «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»، المرجع السابق، صـ٤٠ .

النقل، المغالط في حكايات الوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثًّا أو سمينًا؛ لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها، ولا سيروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات .... فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط، سيما في إحصاء الأعداد والأموال والعساكر».

بهذا يكون «ابن خلدون» قد سبق - منذ القرن الرابع عشر - المذاهب الحديثة التي ترمي إلى جعل التاريخ علمًا لا فنًّا أدبيًّا. وهو يرى أن علم فلسفة التاريخ الذي أنشأه لا يقتصر على أن يسبر أغوار الماضي، بل يمكن من التنبؤ بالمستقبل أيضًا حيث» لا يضطر القارئ أن يعتقد اعتقادًا عامًّا فيما يقدم إليه من القصص، وفى وسعه أن يقف على أحوال من قبله من الأيام والأجيال، بل في استطاعته أن يتكهن بما قد يحدث في المستقبل. ويرى «ابن خلدون» أنه إذا كان المتكلمون والفلاسفة يستخدمون المنطق في دراسة علومهم، والفقهاء يستخدمون أصول الفقه لحل المشكلات الشرعية فلم لا ينشئ علمًا لدراسة التاريخ؟ وهذا العلم إنما»ثمرته في الأخبار فقط (أي تحقيقها) كما رأيت وإن كانت مسائله في ذاتها وفى اختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهى ضعيفة».

ويضيف «ابن خلدون» إنه لأجل أن تسير الكتابة التاريخية في طريقة حسنة ولأجل أن تجتنب الأغلاط التي وقع فيها المؤرخون يجب -بادئ ذي بدء- أن يبحث الأسباب التي أدت إلى هذه الأغلاط ، وهو يعدد لذلك سبعة عوامل تجتمع في ثلاث أمور هي:

• تشيع المؤلف وهى نفسية محضة

وقد تنشأ من اعتقاد يجرد الكاتب من حريته في الحكم ويضطره أن يسير بكل شيء إلى تأييد هذا الاعتقاد. لذلك ينبه «ابن خلدون» إلى أن من أسباب الكذب في الأخبار»التشيعات للآراء والمذاهب. فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى يستبين صدقه من كذبه. وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيّع غطاءً على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فيقع في قبول الكذب ونقله».

- **تصديق المؤرخ لما يرويه الناقلون**

وهو ما يضطره أن يقبل كل ما يروى دون فحص، إذ يؤكد «ابن خلدون» أن الكذب في الروايات من أسباب أخطاء المؤرخين، حيث قد يعتمد المؤرخ على مقولات نفسية تعكس قدرًا كبيرًا من المغالاة والمبالغة والتهويل وخرافات العامة والخيال والذهول ... إلخ. فالهدف من المغالاة والزيادة في الأعداد والتفخيم في المناظر، بهدف التأثير في النفوس وإحداث الإغراب اللازم للإقناع، حماسًا للنصر، وتقوية لروح العامة، وشحذًا للهمم. فكل تاريخ يحمل طابع التبشير، وكل رواية وعظ. ويعطي «ابن خلدون» نماذج من التاريخ الدنيوي من أخبار ملوك اليمن وغزوهم للجزيرة العربية وشمال أفريقيا وأواسط آسيا حتى الصين! وهى كلها أخبار بعيدة عن الصحة، عريقة في الوهم والخلط، وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة. كما يلجأ إلى الجغرافيا لنقد الروايات التاريخية عن الفتوحات التي كان الهدف منها تدوين الفرح بالنصر وشحذ العزائم، وهو ما حاولته أيضا مدارس النقد الحديثة في روايات الإنجيل خاصة «مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية»(٢٤). وقد يحدث الخطأ نتيجة الخلط بين الأخبار الصادقة والأخبار الكاذبة، وعدم التحقق من صدق الرواية في الواقع سواء كان ذلك الواقع في طبائع العمران أو في مجرى العادات، كما هو الحال عند «ابن حزم»، أو مع قوانين التاريخ كما يرصدها «ابن خلدون». وقد نشأ ذلك من «اتباع المتقدمين دون ذكر للناشئين»، أي من نقل الأخبار عن القدماء دون مراجعتها من المحدثين(٢٥). لهذا ينتقد «ابن خلدون» الأخبار التي تعتمد على النقل وحده دون الرجوع إلى الوقائع، وفى ذهنه أسباب النـزول والناسخ والمنسوخ، وكل مقاييس الصحة التاريخية في علم أصول الفقه، وشرط التواتر في علم الحديث من اتفاق الرواية مع الحس والعقل ومجرى العادات. ولما كان «ابن خلدون» مؤرخًا، فإن الواقع لديه هو كل التاريخ، طبيعة العمران وأحوال الأمم. حيث يقيس الغائب على الشاهد كما يفعل الأصوليون، ويرجع الخبر

---

(٢٤) حسن حنفي: «مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية في دراسات فلسفية»، ص٤٨٧-٥٢٢، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

(٢٥) المرجع السابق، صـ ٥.

إلى أصله في الواقع، ويقيسه بالأشباه والنظائر، ويرجعه إلى العقل أي الحكمة وطبائع العمران، أي الواقع الاجتماعي، خاصة فيما يتعلق بالروايات التي تنقل مصائر البشر ومواقع الحروب، وأعداد الجيوش وبلاء المقاتلين، ويعطى نماذج من روايات «المسعودي» عن جيوش بني إسرائيل كما فعل «اسبينوزا» بعد ذلك في تحققه من صدق روايات التوراة اعتمادًا على العقل والحس[٢٦].

ولا فرق في ذلك بين التاريخ الديني والتاريخ الدنيوي، بل إن تمحيص روايات التاريخ الدنيوي عند «المسعودي» مثلاً هو بدايات لتمحيص روايات التاريخ الديني في روايات سيرة «ابن اسحق» أو «ابن هشام»، حيث يؤكد على ضرورة ألا يثق المؤرخ بما يلقى إليه وضرورة أن يتأمل الأخبار، وأن يَعرضها على القوانين الصحيحة ليقع له تمحيصها بأحسن وجه»[٢٧]. ويعطي «ابن خلدون» نماذج من التاريخ الديني مما ينقله المفسرون من تفسير سورة الفجر ﴿ألم تر كيف فعل ربك بعاد، إرم ذات العماد﴾ (٨٩ : ٦-٧) وخطئهم في تفسير «إرم» بأنها مدينة أعمدتها ومكانها، ذهبها وفضتها، وهى حكايات أيضا أشبه بالأقاصيص الموضوعة. وهى أقرب إلى الكذب المنقول في عداد المضحكات[٢٨]. هي حكايات واهية يتنـزه عنها كتاب الله لبعدها عن الصحة. ويستند «ابن خلدون» هنا إلى علوم القرآن والحديث والتفسير، ساعيًا لنقل العلوم النقلية إلى علوم عقلية، وناقدًا علوم التفسير القديمة عند «الطبري» و«الثعالبي» و«الزمخشري» بما في ذلك التفسير «الاعتزالي.»

ويرى «ابن خلدون» أن أنجع وسيلة لاجتناب هذا النوع من الخطأ هي أن تستخدم للتمحيص مع كثير من العناية والتأمل طريقة يعرفها المسلمون جيدًا هي طريقة الجرح والتعديل التي ابتدعها رواة السنة النبوية، ومؤداها البحث الدقيق الذي يجب إجراؤه للتحقق من أمانة المحدث وصدقه فتجمع المعلومات التي ينتجها هذا البحث. وكلما أريد التحقق من صحة حديث روجعت تلك المعلومات الخاصة بمن رواه من المحدثين. وقد انتهى الأمر بأن جعل من تلك المعلومات شبه معاجم يستطيع

---

(٢٦) اسبينوزا، «رسالة في اللاهوت والسياسة»، ترجمة حسن حنفي ص٢٦٥-٣٢٦، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٦.

(٢٧) المقدمة، صـ١٣-١٤.

(٢٨) المقدمة، صـ١٤-١٥.

مراجعتها كل عالم، فيستخرج منها بعض القواعد التي تساعد في تقدير قيمة كل حديث وتؤلف هذه القواعد علمًا يعرف «بمصطلح الحديث»، ويرى «ابن خلدون» ضرورة تطبيق هذا النهج عند رواية الوقائع التاريخية.

• الجهل بطبائع الأحوال في العمران

وذلك حينما لا يلم المؤرخ بطبائع المجتمع الذي يكتب عنه (٢٩)، والقوانين التي تحكم حركته، فكثيرًا ما يخطئ المؤرخين لوقوعهم في التفسير الذاتي للتاريخ، وتفسير حوادثه بعلاقات الأفراد أو أخلاق الأمراء، مع أن التاريخ له أسبابه الموضوعية المستقلة عن سلوك الأفراد. ويعطي «ابن خلدون» نموذجًا على ذلك من القصص عن نكبة «البرامكة»، التي يعتبرها المؤرخون نتيجة لقصة حب بين «العباسة» أخت «الرشيد» مع «جعفر البر مكي»، مع أن السبب في نكبة «البرامكة» هو استبدادهم بالدولة، وأخذهم أموال الجباية، ووضع أولادهم في المناصب الرئيسية في الدولة وأخذ الهدايا ونشر الفساد، أي –بلغتنا– السيطرة على الاقتصاد والسياسة. ويعطي «ابن خلدون» نماذج أخرى من روايات لـ «الطبري» ثم يعيد تفسيرها على نحو اجتماعي موضوعي. وهو منهج الأصوليين في التحقق من صدق الرواية بإرجاعها إلى الحسن، وهو أحد شروط التواتر. كما يعطي «ابن خلدون» نماذج من روايات تاريخ الفرق الكلامية لتشويه آراء الخصوم السياسيين. وعندما يتدخل الخيال في الرواية، فإن السبب في ذلك تطهير الشخصيات الدينية من واقعها الدنيوي وتحويلها من واقع إلى مثال، ومن بشر عاديين إلى قدوة حسنة. بينما يتم تحويل شخصيات أخرى مكروهة من المثال إلى الواقع، ومن القدوة إلى أقل من البشر فتختلط الحكايات الدينية بالحكايات الجنسية، وتنقلب الرواية إلى أدب شعبي، ويكثر التصوير بالجنس والخمر والدسائس مما يصور البيئة الشعبية أكثر مما ينقل الحقائق. لذلك جعل «ابن خلدون» الأخلاق شرط الرواية وكما هو الحال في علم أصول الفقه فيما يتعلق بعدالة الراوي.

(٢٩) «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»، مرجع سابق، صـ٤٤-٤٦

• الإفراط في الاختصار مع الاكتفاء بذكر أسماء الملوك دون أنساب وأخبار

كما فعل «ابن رشيق» في «ميزان العمل» دون مذهب أو فائدة، مجرد حصر دون دلالة أو معنى، مع أن النسب التاريخي المجرد لا قيمة له في تقييم الأشخاص إلا على نحو إدراك العمق التاريخي لها. ولا تذكر الأنساب إلا خوفًا من الأشخاص وتأصيلاً لهم في التاريخ، لإعطائهم مزيدًا من الشرعية، خاصة لو انتهى النسب إلى الرسول. ويعطي «ابن خلدون» مثلاً على ذلك بنسب «إدريس الأول» مؤسس مدينة فاس[٣٠]. وإن ذكرت أنساب الملوك إنما يكون أحيانا تغطية لمقاصدهم وتوجيهًا للتاريخ. لذا يكون من المهم ذكر الواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه الشخص. «إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل. فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال فهو أساس للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره»[٣١].

• نقل حوادث التاريخ سردًا دون إدراك دلالة أو قانون أو سبب أو مغزى ذلك ، ودون بحث في العلل والأسباب

وبالتالي إذا لم تتأسس الحكمة ولم يُضبط التاريخ، لم تقم فلسفة التاريخ ولا علم التاريخ. ويعطي «ابن خلدون» نموذجًا على ذلك برصده الانتقال من البدو إلى الحضر عبر الملك دون اكتفاء برصد حوادث من تاريخ العرب والبربر. ويتطلب ذلك نظرة واسعة للموضوع وضم التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والصناعي والمهني والثقافي إلى التاريخ العام. وقد ضم «ابن خلدون» علم العمران إلى علم التاريخ، ليؤسس التاريخ الاجتماعي. ويقوم بشرح أحوال العمران (الظواهر الاجتماعية) والتمدن (الظواهر الحضارية) وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية (الظواهر المتغيرة). فكما لا توجد فلسفة بلا تاريخ، لا يوجد تاريخ بلا فلسفة. إن من أسباب الغلط في التاريخ «الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الإعصار ومرور الأيام»[٣٢]. فلا يوجد عالم تاريخ لا يدرك قانون التغير. فالمؤرخ لابد أن يكون فيلسوفًا له رؤية للتاريخ. وبلغتنا

(٣٠) المقدمة، صـ٢٣.

(٣١) المرجع السابق، صـ ٣٢.

(٣٢) المرجع السابق، صـ ٢٨.

المعاصرة لابد أن يكون هيجليًا أو داروينيًا أو بنيويًا أو ماركسيًا ... إلخ. لذلك أغفل القدماء نشأة الدولة وتطورها بالرغم من ذكرهم الأخبار عن قيام الدولة وسقوطها. بل إن هذه المعرفة بعموم الأسباب تساعد على التحقق من صحة خصوص الأخبار تطبيقًا للكل على الجزء، وقياسًا للجزء على الكل، ووضع الشاذ وسط القاعدة، وإدراج الخارج على القانون ضمن القانون.

ولا ينسى «ابن خلدون» الربط بين علم التاريخ ومقاصد الشريعة. فقوانين التاريخ هي مقاصد الشريعة، وقيام الدول هو تحقيق هذه المقاصد، وانهيارها هو إبطال مقاصد الشريعة. وقد يساعد ذلك على اختصار سرد الحوادث، والتعبير عنها بأسلوب واضح، وبطريقة يفهمها كل الناس. فأخطاء المؤرخين تصححها مقاصد الشريعة، وعدم فهمهم لمغزى التاريخ توضحه الشريعة. وبهذه الطريقة التي يبين بها «ابن خلدون» أخطاء المؤرخين، إنما يحدثنا عن منهجه في التاريخ، وكأن السلب يحيل إلى الإيجاب. وبالتالي يمكن رصد منهج «ابن خلدون» العلمي عن طريق القلب، قلب أخطاء المؤرخين السابقين، وتحويل عكسها إلى سمات للمنهج العلمي. وفى مقدمة ذلك، التحقق من صدق الروايات في الواقع الحسي والتاريخي، لما تبين أن أسباب التحيز في التاريخ والكذب في الخبر هو التشيع للآراء والمذاهب في نقل الأخبار، والثقة بالناقلين دون تعديل أو تجريح، والذهول عن المقاصد في الأخبار، وتوهم الصدق، وتقرب الناس لأصحاب التجّلة والمراتب بالثناء والمدح، والجهل بطبائع الأحوال في العمران[٣٣]. وقد دفعه ذلك إلى الرحلات والأسفار إلى الشرق والمغرب، والشمال (الترك والفرنجة)، لاستكمال الأخبار، والاعتماد على المنهج الاستقرائي لمعرفة قوانين التاريخ وإدراك العلل والأسباب. وبالتالى فمنهج «ابن خلدون» في الكتابة التاريخية يستند إلى:

١- قانون العلية (ربط السبب بالمسبب) حيث سعى إلى التحقق من وجود ارتباط ضروري بين الظواهر الاجتماعية لا يمكن بدونه فهم استمرار المجتمع وتطوره.

٢- قانون التشابه حيث اكتشف «ابن خلدون» أن المجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه الاجتماعية، بسبب الوحدة العقلية للجنس البشرى، ووحدة الأصل الإنساني بالإضافة إلى التقليد الذي قد يكون تقليد الرعية للحاكم أو المغلوب للغالب أو الغالب للمغلوب.

(٣٣) المرجع السابق، صـ ٣٥.

٣- قانون التباين حيث يرى «ابن خلدون» أن المجتمعات ليست متماثلة بصفة مطلقة، بل توجد بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ، وهي الفروق التي ترجع إلى أسباب جغرافية واقتصادية وسياسية. فمجتمع البدو غير مجتمع الحضر، ومجتمع يقوم على الزراعة وحياة الاستقرار والرخاء غير مجتمع يعانى من الفقر والجدب، فالمجتمعات تتأثر بكل هذه المؤثرات .

ويرى ابن خلدون أن المؤرخ الذي يلم بهذه القوانين وبمؤثراتها يكتسب نوعًا من حسن التقدير يستطيع معه أن يحكم على الوقائع التاريخية ويستطيع بالأخص تمييز الحقيقة من الخطأ.(٣٤)

وإذا كانت المبادئ السابقة تشكل الإطار النظري لمنهج «ابن خلدون» في الكتابة التاريخية فسوف نجد التزامه الصارم في مقدمته وباقي أجزاء كتابه العبر بهذا المنهج حيث قلل من اعتماده على النصوص الدينية. كان استخدام «ابن خلدون» لهذا النهج التحليلي في كتابته للمقدمة هو ما ميزها بحيث اعتبرت تأليفًا أكثر منها تجميعًا، تقوم على التحليل العلمي لقوانين التاريخ وعلى الوصف الموضوعي للأحداث، وكأنه ينظر للتاريخ تنظيرًا مباشرًا دون اعتماد على السابقين إلا من أجل تمحيص الروايات السابقة. فمنهج «ابن خلدون» عقلي حسي خالص، يحاول معرفة قوانين التاريخ اعتمادًا على بداهة العقل ورؤية الوقائع التاريخية، دون الاعتماد على الشواهد النقلية من السابقين. لذلك كان «ابن خلدون» أكثر تنظيرًا من ناحية وصف الظواهر الاجتماعية وتحويلها إلى قانون تاريخي، الأمر الذي انعكس على الأسلوب وطريقة التحرير. فخرجت أبواب المقدمة وفصولها فقرات طويلة متصلة تكشف عن اتصال داخلي، وتخضع لمنطق ذاتي منسق يخلو من التقسيمات والتشعيبات الخارجية. ومع ذلك اتسم أسلوبه بالسجع الأدبي، كما هو الحال في أدب المقامات. ولم يشفع له ذلك في استعمال أسلوب عربي جاف أقرب إلى الأسلوب العلمي، وإن لم يخل من بعض سمات الأسلوب الأدبي، يستشهد قليلاً بالشعر، ويبدو أسلوبه ركيكًا أحيانًا، لما يتسم به من أسلوب علمي دقيق يقيم فيه العمران-والملك أحد مكوناته-على علم التاريخ. ويؤسس التاريخ على الجغرافيا، ويجمع بينهما في علم واحد.لهذا فـ«ابن خلدون» عالم اجتماع يؤسس علمه الاجتماعي على فلسفة التاريخ.وهو يخفف من غلواء الحتمية التاريخية بإنهاء فقراته بعبارات توحي بالاحتمال

(٣٤) «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»، مرجع سابق، صـ ٤٦-٥٢.

والشك والاستشهاد بآيات قرآنية، تبين حدود المعرفة البشرية مثل «والله أعلم»، «وفوق كل ذي علم عليم». ومع ذلك لم يتخل «ابن خلدون» عن الدقة العلمية سواء فيما يتعلق بذكر النصوص أم في موضوعية التحليلات خاصة وهو يكشف أخطاء المؤرخين السابقين، لهذا كانت مكانة «ابن خلدون» في الفكر السياسي الإسلامي اللاحق مؤكدة. فقد أثر منهجه في «خطط المقريزي» وفي «المنهل الصافي» لابن تغرى بردى، وفي «رفع الإصر عن قضاة مصر» للحافظ بن حجر، وفي «الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع» للسخاوي بالرغم من عداء الآخرين له. ومع ذلك لم يطرح أحد سؤال «ابن خلدون» كيف تقوم الدول وتنهار إلا في فجر النهضة الحديثة، مع أنه في نهاية المقدمة كان لديه إحساس بأن هناك من سيخلفه ويستكمل ما بدأه[٣٥].

وهو ما حدث بالفعل من قبل علماء الدراسات التاريخية اللاحقين، فعلى الرغم من أن «ابن خلدون» كان له السبق من حيث إدراكه لحقيقة تاريخية هامة تتلخص في أنه «من الغلط الخفي في التاريخ، الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الإعصار ومرور الأيام. وهو داء دوي وشديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطّن له إلا الآحاد من أهل الخليقة. ذلك أن أحوال العالم والأمم، وعوايدهم نحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال».

وهي فكرة تنبه لها روّاد مدرسة «التاريخ الجديد» في فرنسا أولاً، ثم شملت معظم المشتغلين بالتاريخ في أوربا وغيرها. والفكرة تهدف إلى تغيير نظرتنا إلى دراسة التاريخ، فلا ينبغي أن تقتصر دراسة التاريخ على أحداث التاريخ مهما بدت أهميتها وخطرها. ذلك أن التاريخ حركة متصلة، والحادثة في التاريخ هي نتيجة لتطور سابق عليها، ربما امتد عدة مئات من السنين سابقة على الحادثة. وحتى نفهم حركة التاريخ فهمًا صحيحًا، يجب أن يتجه فكر المؤرخ إلى تقصي أي ظاهرة تاريخية من كل جوانبها على «المدى الطويل» — La longue durée – كما يقول Le Goff [٣٦].

(٣٥) هل استطاع ابن خلدون أن يخرج عن الأشعرية؟... مرجع سبق ذكره.

(٣٦) Jacque Le Goff. Is Politics Still the Backbone History. Daedalus.1971

ورغم إدراك «ابن خلدون» إدراكًا كاملاً لظاهرة تبدل الأحوال في التاريخ على مدى أحقاب متطاولة، فإننا نلاحظ اختلافًا بَيّنًا بين موقفه العقلي حيالها وموقف بعض المؤرخين المحدثين في الغرب؛ حيث يرى «ابن خلدون» أن نشأة الدول والحضارات، ونموها ثم اضمحلالها وأفولها، قانون طبيعي، تكرر حدوثه في التاريخ مرارًا. وعلى ذلك فهو أمر لازم، ولا حيلة للإنسان فيه وفي عبارته: «إنه أمر لا بد منه في الدول، سنة الله في عباده»، وهو موقف سلبيّ، يجعل الإنسان عاجزًا أمام أحداث التاريخ وهذا ما يرفضه كثير من كبار المؤرخين في الغرب الذين أدركوا الظاهرة – كما أدركها «ابن خلدون» وغيره – وتوافروا على دراستها وتحليلها، ليس لمجرد المعرفة والتسليم بها ولكن لّلتعرف على أسباب حدوث التحول ومسببات الفساد في مجتمع مضى مما أدى إلى ضعفه واضمحلاله، بهدف تجنب حدوث ذلك في الحضارة الغربية الحديثة.

ونلاحظ هذا الموقف العقلي الإيجابي منذ القرن الثامن عشر، كما تمثل في عمل المؤرخ «إدوارد جيبون» حين تصدى لدراسة «اضمحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية». وحدث ذلك في القرن التاسع عشر حين أعلن «كارل ماركس» أن السبب في سقوط الحضارات السابقة هو الانقسام الطبقي. وفي بداية القرن العشرين، توافر المؤرخ الألماني «شبنجلر» على دراسة أمراض المجتمع في أوروبا في ذلك الوقت. وفي منتصف القرن العشرين، ذهب المؤرخ البريطاني «أرنولد توينبي» إلى أن الحضارات في العالم تسقط إذا واجهت تحديًا من حضارة أكثر رقيًّا منها وعجزت عن التصدي لها. وأخيرًا، دعا مؤرخو مدرسة «التاريخ الجديد» لدراسة الظاهرة التاريخية في المدى الطويل لإمكانية معرفة أسبابها ومكوناتها ليمكن التعامل معها بما يحقق مصلحة المجتمع الإنساني. إن هذا الموقف العقلي الحديث في الغرب لا يرفض التسليم بحتمية التغير التاريخي على نحو ما فعل «ابن خلدون»، ولكنه يسعى إلى التحكم في حركة التاريخ وإنقاذ الحضارة الإنسانية واستمراريتها.

وكما كان العصر الذي ظهر فيه «ابن خلدون» هو عصر التوهج الأخير في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، فإن ما كتبه في مقدمته الشهيرة كان مشعلاً من المشاعل التي أضاءت هذا التوهج الأخير الذي يرى العديد من العرب المعاصرين والعاملين في حقل الدراسات التاريخية أننا لم نستفد منه حتى الآن على الوجه الأكمل نتيجة:

١- أن القرن التالي مباشرة لعصر «ابن خلدون» استطاعت فيه الدولة العثمانية أن تحكم سيطرتها على معظم بلدان العالم العربي. والحقيقة أن العثمانيين لم يكونوا مسئولين عن حالة الجمود التي خيمت على الفكر والثقافة العربية ولكنهم لم يستطيعوا أن يبعثوا فيها نهضة أو يقظة. لقد حافظ العثمانيون على العالم العربي عدة قرون بعيدًا عن السيطرة الاستعمارية الأوربية ؛ بيد أن هذا كان لصالح السلطان العثماني وحكومته؛ ولم يكن لصالح البلاد العربية التي شهدت نوعًا من الركود، الذي وقف بها على حدود العصور الوسطى، حتى محاولات النهوض التي بدأت في خلال القرن العشرين وما تزال متعثرة حتى الآن.

٢- عندما بدأت الدراسات الحديثة في العالم العربي بإنشاء الجامعة المصرية كانت الرؤية الأوربية هي السائدة في مجال التاريخ والاجتماع والاقتصاد... وغيرها. وكان طبيعيًا أن تنشأ الدراسات في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية نشأة تجعلها تبدو امتدادًا لاتجاهات هذه الدراسات في الجامعات الأوربية. وكان طبيعيًا أيضًا أن تظل دراسات الباحثين العرب وكأنها رجع الصدى لما يجري في أوربا. ومع مرور الوقت تحررت الجامعة من سيطرة الأساتذة الأوربيين ولكنها لم تتحرر من سيادة الفكر الأوربي، وربما تكون رسالة طه حسين عن ابن خلدون، والتي اعتمد فيها على الترجمة الفرنسية للمقدمة، مثالاً واضحًا على هذا .

٣- لم يكن الفكر التاريخي استثناء في هذا بطبيعة الحال؛ فمنذ البداية تم بناء قسم التاريخ في الجامعة المصرية (أول جامعة عربية حديثة عام ١٩٠٨) على أساس من الرؤية الأوربية للتاريخ. ذلك أن تقسيم العصور التاريخية إلى أقسام ثلاثة أو أربعة (التاريخ القديم - والتاريخ الوسيط- والتاريخ الحديث والمعاصر) تقسيم أوربي النشأة والهدف، وهو تقسيم يجعل من الحضارة الأوربية الحضارة المرجعية على الرغم من حداثتها النسبية. ومن الجامعة المصرية انتقل هذا التقسيم إلى كافة أقسام التاريخ في الجامعات العربية الأخرى.

ومن ناحية أخرى، بدأت مدارس التفسير التاريخي وفلسفة التاريخ تفرض نفسها على رؤى المؤرخين العرب وآرائهم. وبينما حاول بعضهم الانتساب إلى هذه المدرسة الأوربية أو تلك، من مدارس التاريخ الأوربية (الماركسيون وأتباع مدرسة فون رانكه ومن يأخذون بنظرية التحدي

والاستجابة التي طرحها أرنولد توينبي)، ظل البعض يكتبون بطريقة لا تختلف كثيرًا عن كتابات الجبرتي وغيره من مؤرخي زمانه دون أن تكون لهم رؤية أو رأي. ومع مرور الزمن بدأت تتضح محاولات لقراءة «عربية» لتاريخ العرب، وظهرت هنا وهناك محاولات فردية جسورة لاختراق أسوار الاستبداد الثقافي الذي فرضته ظروف الاستبداد السياسي الذي يحكم العالم العربي عامة.

• • •

وبعد، فقد حدثت زيادة كمية مدهشة في أعداد المؤرخين العرب، وحدث تراكم مثير في إنتاجهم الكمي نتيجة للطفرة التي حدثت في أعداد الجامعات العربية بعد السبعينيات من القرن العشرين، ولكن هذا التطور الكمي المدهش لم يكن يواكبه تطور كيفي في مجال الفكر التاريخي ذاته. وعلى الرغم من الحراك المهم الذي أحدثته مراكز الدراسات التاريخية وجمعيات المؤرخين على امتداد العالم العربي من مشرقه (الخليج) إلى مغربه (المغرب العربي)، فإن الفكر التاريخي العربي ما يزال غير قادر على قراءة «ابن خلدون» بالشكل الإيجابي. بمعنى أننا ما زلنا نستهلك الفكر التاريخي الذي ينتجه الغرب الأوربي والأمريكي بشكل خاص. ولم تقم حتى الآن محاولة جادة لقراءة تراثنا الذي يمثله ابن خلدون قراءة جديدة تجعلنا نحاول صياغة الفكر التاريخي الذي يعبر عن حركتنا الاجتماعية والسياسية والفكرية. ولا يمكن لأحد حتى الآن أن يزعم أن هناك «فكرة تاريخ» عربية.

ولا يمكن أن يكون هذا ناتجًا عن قصور أو عيب خلقي في المؤرخين العرب بطبيعة الحال، ولكن ظروف العالم العربي الذي يعانى الاستبداد السياسي، ويرضخ لنوازع الاستهلاك الاقتصادي،ويئن تحت وطأة تيارات تخاصم الحاضر والمستقبل وتجرنا إلى كهوف ماض وهمي لم يوجد أبدًا ، هذه الظروف جميعًا هي التي تحول بين المؤرخين العرب وبين القراءة الصحيحة لفكر «عبد الرحمن بن خلدون»، الذي كان تجسيدًا لثقافة تنتج ولا تستهلك ما ينتجه الآخرون.

إن القراءة الصحيحة ينبغي أن تطرح الأسئلة، عما هو «كائن» وعما «سيكون» في الحاضر والمستقبل من أحوالنا، والقراءة الخاطئة ستكتفي بما «كان» يمثله «ابن خلدون»، والثقافة العربية الإسلامية التي «كانت» البيئة الحاضنة التي أنجبت ابن خلدون.

والآن في زمن تتزايد فيه المخاطر الوجودية، وتثور أسئلة قلقة عما «يكون» وما «سيكون» في دنيا العرب والمسلمين؟ يبقى السؤال مشروعًا؛ كيف يعيد المؤرخون العرب قراءة فكر «ابن خلدون»؟ وهل يمكن أن ينجحوا في الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بما هو كائن، وبما سيكون في زمن نرى فيه الخطر يهدد وجودنا ؟[٣٧]. هل بالإمكان أن تأخذ الأجيال المعاصر موقع الريادة لا لتضع سؤال الانهيار بعد القرون السبعة الأولى أو سؤال التوقف في القرون السبعة التالية، بل لتضع سؤال النهضة للقرون السبعة التالية[٣٨].

(٣٧) «ابن خلدون والمؤرخون المسلمون»، مرجع سابق.

(٣٨) «هل استطاع ابن خلدون أن يخرج عن الأشعرية؟»، مرجع سابق.

الفصل الثالث

«ابن خلدون» وتأسيس علم الاجتماع



«واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النـزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص... وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى ...وكأنه علم مستنبط من النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة. ما أدرى ألغفلتهم عن ذلك ؟... ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما، وأعثرنا على علم جعلنا بين بكره وجهينة خبره، فإن كنت قد استوفيت مسائله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء».

من مقدمة «ابن خلدون»

صـ ٢٩/٣١.

لم يتوقف الإبداع العلمي لـ«ابن خلدون» على كونه فيلسوفا تاريخيًا وحسب ، بل يعد أيضا رائدًا لعلم الاجتماع وواضعًا لأسسه التي لم يسبقه إليها أحد، حيث كان في مقدمة المفكرين الذين أدركوا حقائق العمران الأولى في تاريخ الفكر البشري. ويشير توينبي Toynbee إلى فكره المبدع قائلاً «إنه عبقري عربي أنجز في فترة عزلته التي تقل عن أربع سنوات عمل العمر كله في شكل قطعة من الأدب يمكن أن تقارن مع ثوسيديد أو ميكافيلى سواء من حيث الاتساع أم عمق النظرة أم من حيث القدرة الثقافية»(١).

(١) Toynbee (A.J): A Study of History. London. 12 Vol.. 1935/ 1961

فقد قدم «ابن خلدون» لكتابه « العبر في ديوان المبتدأ والخبر» بمقدمة علمية ضخمة هي الجزء الأول من هذا الكتاب الذي احتوى على سبعة أجزاء ، في هذه المقدمة أنشأ «ابن خلدون» علمًا جديدًا لم يسبقه إليه أحد، لا من مفكري الشرق ولا من مفكري الغرب، على اختلاف دراساتهم واجتهاداتهم الأصيلة في شتى ميادين العلوم، فلم يكن «ابن خلدون» مؤرخًا عاديًا يكتفي برصد الأحداث، وإنما كان مفكرًا نافذ النظرة عميق الفكر، يحاول أن يربط الأسباب بالنتائج، وأن يجد تفسيرًا للظواهر التي كانت تلوح أمام عينيه في ميادين السياسة والاجتماع والفكر.

وتبدو فلسفته التاريخية في مقدمته لكتاب «العبر» الذي سجل فيه تاريخ الإسلام منذ ظهوره حتى نهاية القرن الثامن الهجري، حيث يرى أن الحوادث لا تتعاقب على المجتمع دون انتظام أو مصادفة أو منفصلة عن بعضها، بل إنها تتعاقب وفق قوانين تسير الحركة الاجتماعية وتؤثر في حالة المجتمع، لهذا يجب البحث عن تلك القوانين ودراستها في موضوع مستقل سماه «ابن خلدون «علم العمران»، حيث تدرس الظواهر التي يترتب وجودها على وجود المجتمع ولا توجد مستقلة عنه. ويرى «ابن خلدون» أن هذا العلم الذي وضعه علمًا مستقلاً لأن له موضوعه الخاص ، ومسائله وغايته ، وهو علم متميز عن البلاغة والسياسية والمنطق، وإن كانت بعض المسائل التي يبحثها تتناولها علوم أخرى، لكنها لا تتناولها بنفس الطريقة أو لنفس الغاية، فاللغة على سبيل المثال تدرس في علم أصول الفقه ولكن ليس على أنها ظاهرة اجتماعية، لكن بغرض إيضاح القواعد التي يجب بمقتضاها فهم القرآن، وعلم الكلام يتناول موضوع الحكومة ، ولكن ذلك نتيجة لطبيعة الخلافة كنظام ديني، أما أشكال الحكومات أو كون الحكومة ظاهرة اجتماعية فهذا ما لا يهم علماء الكلام(٢).

ويرى «ابن خلدون» أن الحاجات الإنسانية تلعب دورًا بارزًا في نشأة العمران وتطوره وبقاء الإنسان والجماعات البشرية، ويرى أن ذلك مرهون بأمرين أساسيين هما القوت أو الغذاء الذى يضمن الحياة والدفاع الذى يقي الإنسان من أخطار الطبيعة وتحدياتها، وأن كلا الأمرين يقتضى الاجتماع البشرى بين المرء وبني جنسه، والتعاون من أجل الحفاظ على استمرار بقاء هذا التجمع الإنساني.

---

(٢) «فلسفة بن خلدون الاجتماعية»، مرجع سابق، صـ ٥٩-٦٠.

ويوضح «ابن خلدون» ما سبق بإشارته إلى قصور قدرة الواحد من البشر على تحصيل حاجته من الغذاء، وضرورة الاجتماع الإنساني من أجل تحصيل الغذاء الذى به قوام وجوده فيقول: «إن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه -ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً- فلا يحصل إلا بكثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحدة من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري، وَهَبْ أنه يأكله حبًّا من غير علاج فهو أيضا يحتاج فى تحصيله حبًّا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه، من الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل ويحتاج كل واحد من هذه إلى ألآت متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير، يستحيل أن توفى بذلك كله أو بعضه قدرة الواحد. فلا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم».

كما يوضح «ابن خلدون» أيضا ضرورة الاجتماع الإنساني وتعاون الناس فيما بينهم لصناعة الألات المعدة للدفاع وصد الوحوش المفترسة فيقول» وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له -أي للإنسان- قوت ولا غذاء ولا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة للحيوانات ويعالجه الهلاك عن مدى حياته ويبطل نوع البشر».

وينطلق «ابن خلدون» من ظاهرة الاجتماع الإنساني التي يطلق عليها العمران البشري إلى مناقشة وتناول كل الظواهر الاجتماعية المرتبطة بها مثل:

- ضرورة وجود الوازع للبشر وهو القوة التي تمنع التغالب بين آحاد الناس نظرًا لما في طباعهم من ميل للعدوان والظلم، وقد تطور وتبلور هذا الوازع في وجود السلطة المدنية وما يتفرع عنها من وجود الحاكم أو السلطان وأشكال الحكم وأسسه ووظائف الحكم وشروطها.
- العصبية القائمة على صلة الدم كأساس لنشأة الدولة وقوتها وقيام السلطة السياسية وأسباب قوتها وضعفها التي ترتبط بحمل الناس على الطاعة والالتزام للحاكم واحترام الحقوق وأداء الواجبات.

- الدين كعامل مؤثر وفعال فى ضمان توطيد دعائم الدولة من خلال توجيه طاقة الناس للجهاد ونشر الدعوة بدلا من التنافس والخلاف، وتمتين أواصر العصبية وتحريرها من مظاهر الأنانية والتعصب للأنساب.
- أطوار تطور الدولة من الطفولة إلى الشيخوخة والهرم التي تبدأ بطور السعي إلى الملك والظفر به بالغلبة، ثم طور الاستبداد والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين، الذي يتلوه طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك، الذي يؤدي إلى الطور الرابع وهو طور القنوع والمسالمة وأخيرًا طور الإسراف والتبذير الذي يتميز -كما يشير «ابن خلدون»- إلى أن صاحب الدولة في هذا الطور يصبح «متلفا لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفى مجالسه واصطناع أخدان (إخوان) السوء وخضراء الدمن وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها مستفسدًا لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغنوا عليه ويتخاذلوا عن نصرته مضيعًا من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته، وهادمًا لما كانوا يبنون. وفى هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولى عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض»[٣].
- ارتباط العمران بما ينتحله البشر من أعمال لكسب الرزق والمعاش، وما ينتج عن هذا من علوم وصنائع وارتباط هذا بالجانب السياسي الذي يلعب فيه قوة واستقرار الحكم العامل الأهم، ومن ثَمَّ دور وأهمية وعمق علاقات التفاعل بين العوامل الاقتصادية والسياسية في التطور الاجتماعي السياسي والتاريخي للمجتمع، وما يرتبط بذلك من مراحل.

وقد انعكس تناول «ابن خلدون» للظواهر المرتبطة بالاجتماع الإنساني في تصنيفه لفصول المقدمة حيث يفرد عددًا من فصول المقدمة لهذا العلم الجديد الذي يسميه «العمران البشري» بمعنى الاجتماع الإنساني، نشأته ونموه وتطوره، ويبدؤه بعبارة لا تخلو من طرافة، وهي قوله «إن الاجتماع للإنسان ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدنيّ بالطبع. أي لا بد من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران». وهو وإن نسبها إلى «الحكماء» أي الفلاسفة

(٣) المقدمة، مرجع سبق ذكره، صـ٦٦٥

بالجمع فهي عبارة مشهورة لـ« أرسطو» في بداية كتابه في السياسة، وهي قوله (الإنسان حيوان مدني بالطبع)، ويتأكد فيها التصور اليوناني للمجتمع الإنساني الأمثل في نظام دولة المدينة polis. ولعل «ابن خلدون» قرأها عند «ابن رشد» أعظم شارح لأعمال أرسطو طيلة العصور الوسطى.

ولكن الأمر الغريب عند «ابن خلدون» أنه بعد استشهاده بعبارة «أرسطو»، والنابعة عن تصور يوناني محض، يتحول إلى فكره المستمد من معرفته بالتجربة السياسية العربية، فيعقد فصلاً «في أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه، وأن البادية أصل العمران والأمصار ومدد لها »[٤]،وفصل «في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر» ثم فصل ثالث «في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر». ويتحول تدريجيًا في وصف تطور أوضاع أهل البدو، فيعقد فصلاً «في أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبيـّة»، ويؤكد أن «العصبيـّة إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه». وينتهي بعد ذلك «في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك». ويصل تطور البدو ذروته عندما يصلون إلى المُلْك والدولة العامة « تحصل بالقبيلة والعصبية والشوكة»[٥].

وتعد إضافات «ابن خلدون» في هذا المجال إضافات أصيلة لم يسبقه إليها أحد حيث فرق بين العمران البدوي والعمران الحضري وفى دراسته لكل نوع منهما ، ورصد تأثير البيئة والأحوال الاقتصادية على أبدان البشر وأخلاقهم، كما أنه وضع مفهوم العصبية وهى مزيج من العنصرية والقومية المحدودة، وإن كان أدخل في معنى الجنس Race معنى الجماعة القومية ، لأنها «إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه»، فالعصبية –إذن– تقوم على فكرة الدم لا الأرض، وأن غاية العصبية هي الملك والدولة.

وتبدو الأصالة كذلك في فكرته عن عمر الحضارة ، فـ«ابن خلدون» يرى أن «العمران كله –من بدواة وحضارة وملك وسوقة– له عمر محسوس، كما أن للشخص الواحد عمرًا محسوسًا وتبين في المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها، وأنه إذا بلغ الأربعين وقفت الطبيعة

---

(٤) لمزيد من التفاصيل: المقدمة، صـ٢٢٣-٢٧٨.

(٥) مصطفى العبادي»، ابن خلدون في إطار الفكر التاريخي»، ورقة مقدمة إلى ندوة «عالمية ابن خلدون»، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥ -٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

عن أثر النشوء والنمو برهة، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط ، فلتعلم أن الحضارة في العمران أيضا كذلك، لأنها غاية لا مزيد من ورائها، وذلك أن الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها. والحضارة هي التفنن في الترف واستجادة أحواله والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع .... وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال الغاية تتبعه طاعة الشهوات، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا تستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها »[٦]. وهذه الفكرة لدى «ابن خلدون» أصيلة وترتبط بفلسفة الحضارة بمعناها في هذا العصر خصوصا عند «اشبنجلر» وإن كانت الفكرة عند «ابن خلدون» تتلون باللون الديني على عادته في كل المقدمة[٧].

لهذه الإضافات وغيرها يعد «ابن خلدون» هو المؤسس الأول لعلم الاجتماع فكرًا ومنهجًا، وأطلق عليه علم المعاشرة، أو علم العمران البشرى، وهو علم مستقل يدل على كمال الحضارة، توصل إليه «ابن خلدون» قبل «أوجست كونت» بأربعمائة وستين عامًا[٨]. فقد وضع نظرية للتطور الاجتماعي تقوم على التمييز بين حالات ثلاث للمجتمع في تطوره هي:

- حالة التوحش البدائية القريبة من أسلوب حياة الحيوانات، وكانت هذه الحالة من نصيب البشر جميعًا في قديم الزمان.
- العمران البدوي وهو الذي يكون في الضواحي والجبال والحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال.
- العمران الحضري وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن للاعتصام بها والتحصن بجدرانها.

ويرجع «ابن خلدون» اختلاف مراحل تطور المجتمعات تلك إلى النشاط الاقتصادي والمناخ والظروف الطبيعية. ويشير إلى أن الحياة في المجتمع البدوي بدائية، وتقوم على الاقتصاد الطبيعي مثل الرعي والزراعة، وهو اقتصاد منخفض الإنتاجية، واستهلاك سكانه محدود، وهو خاضع سياسيًّا

---

(٦) المقدمة، صـ٣٥٣.

(٧) لمزيد من التفاصيل راجع المقدمة، صـ ٢٩-٣٣.

(٨) «ابن خلدون مبدعا»، مرجع سابق، صـ ٥-٧.

واقتصاديًا لمجتمع المدينة أو الحضر، الذي يتميز بنشاط اقتصادي أكثر تنوعًا (تجارة، وصناعة) وأكثر إنتاجية، وسكانه أكثر استهلاكًا ورفاهية. وهو مجتمع أساسه العمل الفردي لصغار المنتجين الذين يتبادلون فيما بينهم منتجات عملهم، فالإنتاج هنا لا يتم أساسًا للاستهلاك الفردي المباشر من قبل المنتج ، ولكن للتبادل، بمعنى أن الاقتصاد هنا قائم على التبادل السلعي وبمقدار حجم الإنتاج المطروح للتداول تتحدد رفاهية المجتمع ومدى تطور الحياة الاجتماعية(٩).

ويعالج «ابن خلدون» الظواهر الاجتماعية في مقدمته تحت اسم واقعات العمران البشري أو أحوال الاجتماع الإنساني، في إشارة إلى الظواهر الاجتماعية التي يقصد بها مجمل القواعد والاتجاهات العامة التي يتخذها أفراد مجتمع ما أساسًا لتنظيم شئونهم الجماعية وتنسيق العلاقات التي تربطهم بغيرهم. ويبدو مما كتبه في مقدمته أنه كان لديه فكرة واضحة عن اتساع نطاق الظواهر الاجتماعية، فلقد عرض في البابين الأول والرابع من المقدمة للظواهر المتصلة بطريقة التجمع الإنساني، أي للنظم التي يسير عليها التكتل الإنساني ذاته، مبينًا في الباب الأول أثر البيئة الجغرافية في هذه الظواهر وفي غيرها من شئون الاجتماع. وهذا القسم هو ما أطلق عليه إميل دوركايم المورفولوجيا الاجتماعية أو علم البنية الاجتماعية، حيث ظن أنه أول من عني بدراسة مسائلها وأول من أدخلها في مسائل علم الاجتماع، ولم يدر أن «ابن خلدون» قد سبقه إلى ذلك بأكثر من ثلاثة قرون)(١٠).

ويصطنع «ابن خلدون» الأسس العامة لدراسة الظاهرة الاجتماعية محرزًا في ذلك سبقًا على كل علماء الاجتماع الغربيين المحدثين والمعاصرين، فهو يرى:

- أن الباحث يجب عليه ألا يقبل شيئًا على أنه حق، إلا بعد أن يتأكد بوضوح أنه كذلك، لذلك يجب الاعتماد على الملاحظة المباشرة التي تتم بطريقة علمية ونقدية في ضوء التجربة الشخصية والتجربة الإنسانية للظاهرة المدروسة.

---

(٩) «ابن خلدون مبدعًا»، مرجع سابق، صـ ٥٩-٧٦.

(١٠) J.H. Abraham ‹Thee Origins and Growth of Sociology› London. 1973. p. 30.

- ينبغي أن يعمل الباحث على إظهار ما بين الظواهر والحوادث من اقتران سببي، لأن الظواهر والحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول.

- لا بد أن يستخدم الباحث منهج المقارنة بين ماضي الظاهرة وحاضرها، أي ضرورة دراسة تطور الظاهرة الاجتماعية دراسة دينامية تاريخية وذلك لأن الظاهرة العمرانية متطورة متبدلة، أي إنه يجب على الباحث أن يحرص على تفسير وتعليل الظاهرة العمرانية في حالتي استقرارها أو تطورها ونموها وفقًا للأساس الذي ينادي به أصحاب المدرسة الاجتماعية الحديثة(١١).

ويحدد «ابن خلدون» ما تمتاز به الظواهر الاجتماعية من سمات وخصائص، مشيرًا إلى أنها:

- ديناميكية :دائمة التغير باختلاف العصور والشعوب مؤكدًا أن»أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، «إنما هو اختلاف على مر الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول»(١٢).

- كذلك سبق «ابن خلدون» علماء الاجتماع المحدثين في جبرية وإلزامية الظاهرة الاجتماعية، وما يترتب على مخالفتها أو الخروج عليها من عقوبة اجتماعية ،كما أنه يؤمن بمبدأ الحتمية بالنسبة للظاهرة العمرانية وبالنسبة للفلسفة التاريخية، إذ يقرر أن للمدنية والعمران البشرى قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما في تطوره، فالحوادث الاجتماعية ليست نتيجة الصدفة البحتة أو خاضعة لأهواء الأفراد، ولكنها نتيجة لبواعث وقوانين ثابتة يتعين على عالم الاجتماع أن يكشف عنها.

- يرى «ابن خلدون» كذلك في نظريته الاجتماعية أن المجتمع وحدة متكاملة تؤثر بعض ظواهره المختلفة في بعض، لذلك يجب أن نعلل الحوادث الاجتماعية تعليلاً شاملاً

---

(١١) أحمد الخشاب: «التفكير الاجتماعي /دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية»، دار المعارف،١٩٧٠، صـ ٣٠٤/٣٠٦.

(١٢) المقدمة، مرجع سبق ذكره، صـ٢٥٣.

بالرجوع إلى المؤثرات المختلفة من بيئية ودينية وسياسية ... إلخ، وهو ما يشابه مبدأ «دور كايم» الذي يفسر الظاهرة الاجتماعية بظاهرة اجتماعية أخرى(١٣).

ويستعرض ابن خلدون في مقدمته (في البابين الثاني والثالث) الظواهر المتصلة بوضع العمران في البدو والحضر ، وشروط تكوين العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل وشروط التجاوز إلى العمران اللاحق من حيث الغاية والعلاقات والأنماط والعوائق، وأصول المدنيات ونظم الحكم وشئون السياسة والظواهر الاقتصادية والتربوية والقضائية وغيرها، ويخصص الأبواب اللاحقة من الرابع إلى السادس للحديث عن معايير التمدين من خلال الأسس (الشروط العمرانية والثقافية الفاعلة في التواجد الإنساني) والمظاهر (الصناعات وأوجه الكسب) والمنجزات (العلوم والتعليم والثقافات)، مع التركيز على نقاط وأسس وديناميكية الانتقال من نمط عمراني لآخر(١٤).

وقد عمل «ابن خلدون» في دراسته لكل ظاهرة على أن يتناولها في حالتي استقرارها وتطورها معًا، وأن يمزج بين ما يتمثل منها في قوالب التفكير والفهم وما يبدو منها في صورة نظم للعمل والسلوك، في محاول للكشف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها وتطورها وما يعرض لها من أحوال(١٥).

لهذا يعد «ابن خلدون» صاحب السبق في إخضاع الظواهر الاجتماعية للدراسة في محاولة لتحليلها والكشف عن طبيعتها للتعرف على القوانين التي تحكمها كسائر الظواهر الطبيعية الأخرى، متجاوزًا في هذا طرائق الأقدمين التي كانت تتوقف عند مجرد وصف هذه الظواهر أو الدعوة إلى التمسك بها أو الإشارة إلى ما ينبغي أن تكون عليه بحسب المبادئ المثالية(١٦)، وفي هذا يقول «ابن خلدون» عن الذين بحثوا في القضايا الاجتماعية قبله إنهم كانوا يتبعون منهج الوعظ أو الخطابة، أي

---

(١٣) علي عبد الواحد وافي: «ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع»، أعمال مهرجان ابن خلدون منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٦٥، صـ٦١.

(١٤) أحمد نبيل صادق، «العلاقات الدولية في فكر ابن خلدون»، ورقة مقدمة إلى ندوة عالمية ابن خلدون، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

(١٥) «ابن خلدون مبدعًا»، صـ٧٩-٨٤.

(١٦) المرجع السابق ، صـ٨٦-٨٨.

إنهم «كانوا يحاولون الإتيان بالأقوال المقنعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه، أو في حملهم على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه»(١٧). أما هو فلم يؤلف مقدمته لهذا الغرض أو ذاك «فليس همه أن يعظ الجمهور أو يدعوهم الى إتباع الطريق القويم والأخلاق المحمودة، بل كان قصده فيها أن يبحث فى طبيعة الحياة الاجتماعية لكي يكتشف القوانين التي تسيطر عليها، سواء في ذلك أكانت تلك القوانين ذميمة أم حميدة»(١٨). و لا يجوز أن نستهين بهذا القول الذى جاء به «ابن خلدون». فلو أن أحدًا من المفكرين في عصرنا جاء به اليوم لما وجدنا فيه كبير شأن ، إذ هو من الأسس التى تقوم عليها العلوم الاجتماعية الحديثة. والمعروف عن هذه العلوم أنها تبتعد عن التقييم الأخلاقي في أبحاثها الاجتماعية، فهي تدرس الواقع كما هو بغض النظر عن كونه محمودًا أو غير محمود. أما فى عصر «ابن خلدون» فلم يكن الأمر كذلك حيث كان المفكرون يعتقدون أن واجبهم يقتضي أن يقوموا بنصح المجتمع لكي يتخلص من واقعه السيئ لا أن يصفوا ذلك الواقع ويكتشفوا قوانينه وعللها التي قد تنتج هذه الأوضاع السيئة(١٩). بل إن «ابن خلدون» نفسه يدرك هذا السبق ويشير إليه في مقدمته قائلاً «و اعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة....وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة »(٢٠).

بالإضافة لإنجاز «ابن خلدون» في اكتشاف علم الاجتماع ومجال دراسته ، فقد سعى أيضًا -وعلى امتداد صفحات مقدمته وفى استعراضه لتاريخ العرب والبربر- إلى وضع مناهج هذا العلم وقواعده، التي اعتمدت على:

- الشك والتمحيص المبني على الشك العقلي الذي ورثه من دراسته الدينية لكبار أئمة الفقه الاسلامى مثل «أبو حامد الغزالي» الذي شكك في قدرة العقل على الإدراك الحق، و«ابن تيمية» الذي شكك في صحة الكليات العقلية العامة التي كان المناطقة قبله يجعلونها

(١٧) المقدمة، مرجع سبق ذكره، صـ٢٦٦.

(١٨) المرجع السابق، صـ١٢٨/١٢٩.

(١٩) على الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، علي الوردي /الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨، صـ١٠.

(٢٠) المقدمة مرجع سبق ذكره، صـ١١٧.

مقدمات لأقيستهم المنطقية، وما ورثه من دراسته لعلم الحديث من طرق التثبت من صحة ما يروى من أحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم. هذا التراث العلمي يفسر لماذا لم يكن «ابن خلدون» شكاكًا فحسب، بل باحثًا مدققًا وناقدًا محققًا، حيث مازال الشك العقلي أحد أهم قواعد منهج البحث العلمي في العلوم الاجتماعية التي تحفز الباحث إلى تحري الدقة والإمعان في التقصي. وهكذا يؤكد «ابن خلدون» في مقدمته «أن الإنسان ينبغي أن يهيمن على نفسه فيميز بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله، فما دخل في نطاق الإمكان قبله وما خرج عنه رفضه»(٢١).

- التشخيص المادي ويقصد به ملاحظة ورصد الظواهر الاجتماعية على ما هي عليه في الواقع. وفكرة التشخيص المادي لظواهر الاجتماع الإنساني والعمران البشري ترتبط بفكرة الوضعية عند «أوجست كونت» والموضوعية عند «إميل دوركايم» الذي يعد الرائد الثاني لعلم الاجتماع في الغرب، إلا أنها أكثر ارتباطًا بفكرة الموضوعية. فقد ذهب «إميل دوركايم» إلى أن الظواهر الاجتماعية يجب أن تعالج كما لو كانت أشياء. وإذا أردنا البرهنة على صدق هذه القضية، فلسنا في حاجة إلى دراسة طبيعة هذه الظواهر دراسة فلسفية أو إلى مناقشة أوجه الشبه بينها وبين الظواهر الطبيعية الأقل مرتبة في الوجود، ويكفي في هذه الحالة أن نعلم أن هذه الظاهرة هي المادة الوحيدة التي يمكن اتخاذها موضوعًا لعلم الاجتماع، فإن الشيء هو حقيقة ما يقع تحت ملاحظتنا أو هو ما يقدم لها، أو هو بالأحرى ما يفرض نفسه عليها فرضًا(٢٢)، وقد أكد «ابن خلدون» قبل ذلك بما يقرب من خمسة قرون في مقدمته «أن للعمران طبائع في أحواله»(٢٣). ويستطرد قائلاً «وأنه يجب أن ننظر فيه وأن نميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضًا لا يعتد به»(٢٤).

---

(٢١) رحلة ابن بطوطة، جـ٤، مرجع سابق، صـ٢٨٥-٢٨٦.

(٢٢) لمزيد من التفاصيل «علم الاجتماع الخلدوني قواعد المنهج»، مرجع سابق.

(٢٣) المقدمة، صـ٤.

(٢٤) المقدمة، صـ٢٧.

- تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران وذلك لمعرفة الغث من السمين من الروايات والأخبار وهو ما يتطلب إلمامًا واسعًا من الباحث، إذ يرى «ابن خلدون» أن هذا هو القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار عبر تطبيق قاعدة الإمكان أو الاستحالة المرتبطة بطبيعة المجتمع البشرى وقوانينه وعادته وطبائع أهله.

- القياس بالشاهد وبالغائب والمبني على قاعدة أن حكم الشيء حكم مثله كطريقة للاستدلال عبر القياس، والقياس في الحقيقة هو الاستنتاج غير المباشر الذي هو في حقيقته استنتاج حقيقي، لأنه انتقال من قضيتين أو عدة قضايا إلى قضية نهائية هي النتيجة، وهى طريقة يتم اللجوء إليها حينما يكون الاستنتاج المباشر غير ممكن، لهذا فالقياس استدلال يستهدف في صميمه الكشف عن الأسباب، ساعيا إلى الربط بين العلل والمعلولات. والمبدأ الذي يستند إليه القياس هو المبدأ القائل بأن ما يصدق على الجنس يصدق على النوع وعلى جميع أفراده(٢٥). وقد استخدم علماء المسلمين القياس -خاصة علماء أصول الفقه- لاستنباط أحكام الشريعة فيما يستجد من قضايا.

- السبر والتقسيم وهما عمليتان عقليتان أساسيتان للبرهان بوصفهما مسلكين أو دليلين لإثبات العلة، حيث يشير المناطقة إلى أن السبر هو حصر الأوصاف التي توجد في الأصل، والتي تصلح للعلية في بادئ الرأي ، أما التقسيم فهو إبطال ما لا يصح منها فيتعين الباقي للعلية (٢٦).

- يولد التعميم الحذر أو الاستقراء الموسع الذي يعرف بالاستقراء العلمي، وهو يختلف كل الاختلاف عن الاستقراء العام، الذي يبدأ بتفحص الأحوال الجزئية، ثم ينتهي منها إلى قوانين وأحكام ونظريات عامة، بعد اختبار عدد محدود من الحالات اختبارًا علميًّا منظمًا، يمكن من الانتقال من الحكم على الحقائق المشاهدة، أي على بعض أفراد الشيء، إلى الحكم

---

(٢٥) «ابن خلدون مبدعا»، صـ١٦١.

(٢٦) سامي علي النشار، «مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي»، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧، صـ٩٢.

على الحقائق غير المشاهدة، أي على جميع أفراد الشيء. ويسمى هذا الاستقراء الناقص أو غير التام استقراء موسعًا، لأن الفكر لا يتقيد فيه بالحدود المقررة، بل يوسع نطاق التجربة والملاحظة وينتقل من المحدود إلى غير المحدود. لهذا فنتائج الاستقراء الموسع أو الناقص ليست يقينية دائمًا، ولما كان «ابن خلدون» قد اعتمد اعتمادًا أساسيًا على استقراء أحداث التاريخ للتوصل إلى قوانينه وأحكامه ونظرياته ومبادئه في العمران البشرى وصياغتها، فقد وجد لزاما عليه كعالم متنبه إلى طبيعة عملية الاستقراء الناقص من جهة وطبائع الاجتماع الإنساني من جهة أخرى، أن يتحفظ عند التعميم لأن نتائج الاستقراء الناقص أو الموسع وبخاصة في محيط التجمعات البشرية المتفاعلة غير يقينية، وإن كانت قريبة من اليقين، إذا كان ذلك مبنيًّا على تكرار أحداث التاريخ المتشابهة وإفضائها الى نتائج متشابهة. ولذلك كان يحتاط عند صياغة قوانينه ومبادئه وأحكامه ونظرياته، فيستخدم كلمات مثل «في الغالب» و«في الأكثر» و»ربما»[٢٧]. وقد اعتمد «ابن خلدون» في عرض رؤيته للتاريخ الاجتماعي في المقدمة على بنية سداسية على النحو الآتي:

- «في العمران البشري على الجملة» أي في طبيعة التجمعات البشرية من حيث هي كذلك على وجه العموم».
- «في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل» أي وصف حالة البدو وهو التجمع البشري الأول الطبيعي البري قبل حالة التحضر والمدنية.
- «في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية»، أي في الدولة والملك والسلطة.
- «في البلدان والأمصار وسائر العمران»، أي في حالة الحضر بعد حالة البدو، وكل ما فيها من مظاهر البناء والتشييد للهياكل والمدن.
- «في المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع»، أي في أنواع المهن والصناعات ومصادر الرزق وتقسيم العمل.

(٢٧) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى: «علم الاجتماع الخلدوني قواعد المنهج»، مرجع سابق.

- «في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه»، أي في التاريخ الثقافي وما ينشأ في المجتمعات من علوم رياضية وطبيعية وإنسانية ودينية وشرعية ومناهج التربية والتعليم.

ويلاحظ على هذه البنية السداسية أن كل موضوع يُدرس ما يعرض في ذلك الموضوع «من الأحوال»، أي إنه يدرس الظواهر الاجتماعية باعتبارها حية متغيرة وليست ثابتة ساكنة، كذلك انتقل في دراسته لتلك الظواهر من الأعم إلى الأخص اعتمادًا على مفاهيم أصول الفقه مثل الضروري والتكميلي (الحاجي والتحسيني).

كان استنباط «ابن خلدون» وتطبيقه لهذه القواعد -سواء في تحليله للظواهر المرتبطة بالعمران البشرى أم تحقيقه للحوادث التاريخية- بمثابة ثورة منهجية حقيقية، على إثرها بدأ العالم والعلماء يتحولون في تناولهم العلمي للظواهر الاجتماعية والوقائع التاريخية من استخدام السحر والمشعوذات والدين والمعتقدات والروايات الخرافية التي تركها الأقدمون للتركيز على جانب كان مهملاً للغاية في تلك الفترة من العصور الوسطى وهو النـزعة العقلانية المنطقية. لهذا مثلت مقدمة «ابن خلدون» البداية والميلاد الحقيقي لعلم الاجتماع والعمران في عصره، وإلى الآن. فقد أتى بمفاهيم لم يأت أحد بها من بعده، ما زالت ذات أهمية ومحل دراسة إلى الآن، خاصة وأنه أثار في كتاباته عددًا من القضايا ذات الأهمية القصوى في عهده، فقد عاش «ابن خلدون» في فترة تدهور وانقسام العالم الإسلامي بل إن هذه الاضطرابات السياسية والأحداث المؤلمة الدامية التي عمت المغرب وما تعرض له «ابن خلدون» من محن شخصية أثرت فيه كثيرًا ، وكانت وراء قراره بالاعتزال والانطواء أربع سنوات، وهي الفترة التي تفرغ فيها لكتابة مقدمته الخالدة، والتي على حد قوله: «سالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر حتى امتخضت زبدتها، وتألفت نتائجها على هذا النحو الغريب الذي اهتديت إليه في هذه الخلوة»، هذا الوضع العام الذي رسم ملامح عصر «ابن خلدون» مع تجربته الذاتية جعلت منه مؤرخًا وفيلسوفًا عميق التفكير تغلب الطابع الإصلاحي على آرائه بحيث تحدث في ثلث المقدمة عن منظومته الفكرية فيما يخص التربية والإصلاح، والمواطنة شأنه شأن «أفلاطون»[٢٨].

(٢٨) «العلاقات الدولية في فكر ابن خلدون»، مرجع سابق.

إضافة أخرى انفرد بها «ابن خلدون» في عصره وهي ما تناوله في مقدمته في الباب الأول بعنوان «في العمران البشري على الجملة» التي يضع فيها أسس نظريته الجغرافية التي يفسر بها العمران. فباستثناء الفكرة الأولى «في أن الاجتماع الإنساني ضروري» يتفرد «ابن خلدون» بعرض نظريته الجغرافية(٢٩). فنجده يتحدث عن قسط العمران من الأرض، ويشير إلى بعض ما فيه من الأشجار والأنهار والأقاليم. ويلاحظ أن الربع الشمالي من الأرض أكثر عمرانًا من الربع الجنوبي، ويرجع ذلك إلى تضاد البرودة والحرارة. ويفصل الكلام عن الجغرافيا، ويرسم به خريطة للعالم القديم آسيا وأفريقيا وأوروبا، التي وحدها الإسلام حول حوض البحر الأبيض المتوسط. فالانتصار يجعل الشعب المنتصر وسط العالم. كما يتحدث عن المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم. ويقسم الطقس إلى بارد وحار ومعتدل، إلى طرفين ووسط. كما يبين أثر الهواء في أخلاق البشر ويفسر به الرقص عند الأفارقة وغناء الحمام. ويفصل في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم، وكأنه بلغة عصرنا ماركسي يبدأ من الاقتصاد ويفسر به السلوك البشرى. ثم ينتهي بتحليل أصناف المدركين من البشر بالفطرة أو الرياضة، ويتطرق إلى موضوع الوحي والرؤيا والنبوة، وكأنه يفسر النبوة تفسيرًا جغرافيًّا. ويذكر حقيقة الكهانة وشأن العرافين وغير ذلك من مدارك الغيب. ويبدو على «ابن خلدون» أنه قد جمع مادة من الجغرافيا والتاريخ والفلسفة والتصوف دون أن يشير إليها وضمها كلها في إطار النظرية الجغرافية(٣٠).

هذه الإطلالة السريعة على إسهام «ابن خلدون» وريادته في وضع علم العمران البشرى تشير إلى الدور الذي قام به هذا العالم العربي في تأسيس علم للمجتمع والحضارة. ويتجلى ذلك عند استعراض الفكر الخلدونى للخصائص الأساسية للحضارة الإنسانية حسب المفهوم الفلسفي التقليدي، بداية من تعريفه للإنسان بأنه حيوان سياسي. ومن هذا التعريف استخلص «ابن خلدون»

(٢٩) المقدمة، صـ٤١-٤٤.

(٣٠) حسن حنفي، «هل استطاع ابن خلدون أن يخرج عن الأشعرية؟»، مرجع سبق ذكره.

نقطتين أساسيتين لنشوء المجتمعات والحضارات، الأولى أن المجتمع ضرورة لحياة الإنسان ، والثانية أن المجتمع البشري المرتكز على التعاون من أجل توفير مقومات الحياة والدفاع عن الأفراد، لابد من أن يخضع لقوة سياسية[٣١].

وتظهر الأمم كمركز الاهتمام لدراسات «ابن خلدون» سواء في تحليلاته البشرية أم رواياته التاريخية، فالأمة طبقًا لتعريفه هي كيان عرقي وسياسي وثقافي في نفس الوقت، وهي نموذج يمثل الكيان البشري بالمفهوم الواسع دون اعتبار للحدود الدينية أو الإقليمية أو المكانية . وعلى هذا الأساس استعرض «ابن خلدون» العديد من الأمم كمثال لنموذجه مثل العبرانيين، والقبط، واليونان، والرومان، والبيزنطيين، والفرس، والفرنجة، والصينيين، والصقالبة والترك، والعرب، والبربر، والسودان. ومفهوم ابن خلدون حول الأمة يمكن وصفه بأنه تاريخ حي، ففي تاريخه الكوني، يبدأ بتمييز الأمم حسب أنسابها راجعًا إلى أصل كل أمة أو قبيلة ، وبالرغم من عدم قبوله بكل هذه الأنساب، فإنه يستخدمها كإطار عام لتصنيف كل أمة (على أساس العرق) وربط المجموعات البشرية التي تنتمي إلى أصول مختلفة، فاللغة والثقافة والسلطة (الملك) - المتولدة من الظروف المادية، والثقافية الخاصة التي تميز منطقة ومحددة- هي المكونات الحقيقية المعرفة للأمم. وهكذا ابتعد «ابن خلدون» عند وضعه الأمم كهدف لرواياته التاريخية عن النماذج التأريخية السابقة، سواء المستخدمة من قبل المسيحيين البيزنطيين أم الغربيين في العصور الوسطى، أم المستخدمة في سياق الثقافة الإسلامية.

وقد سبق «ابن خلدون» في تناوله لأرائه وشرحها والبرهنة عليها العديد من علماء الاجتماع المحدثين، فهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين أولاهما فى ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع الإنساني أو بعبارة أخرى تتمثل في جمع المواد الأولية لبحثه عبر المشاهدات ومن بطون الأحداث التاريخية، وتتمثل الأخرى في عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الأولية يصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه من هذا العلم، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية

(٣١) عبد السلام شدادي،» عالم ابن خلدون«، ترجمة خالد عزب، صـ٤٥.

من قوانين. هذا المنهج في البحث مازال هو منهج البحث الأساسي في علم الاجتماع[٣٢]. إذ كان السائد قبل «ابن خلدون» نزعتين الأولى تخيلية يوتيبية في تحديد صفات وخصائص المدن الفاضلة أو المثالية، ونزعة دينية تمثلها الآراء الاجتماعية التي انطوت عليها كل من الفلسفة المسيحية والفلسفة الإسلامية. ولم تكن النـزعة الواقعية مألوفة عند معالجة العلوم الإنسانية والظواهر الاجتماعية، هنا تأتي أهم الإبداعات، والإضافات العلمية الأصيلة لهذا المفكر، الذي لم يرق له ما كان يتبعه جمهور الفلاسفة والمؤرخون من مناهج قياسية نظرية دون الالتجاء إلى استقراء الواقع واستخدام الأساليب النقدية، لذلك أعلن تشككه فى إمكان الوصول للحقيقة الموضوعية بدون تقصى أسباب الظواهر وعللها وبدون تجرد من الانحيازات للآراء أو المذاهب أو الأفكار الذاتية السابقة على الدراسة الموضوعية الحيادية. لهذا تميزت دراسة ابن خلدون لطبائع العمران بالتشكك والموضوعية والحيطة عند التعميم[٣٣]. وكان متبعًا للعديد من القواعد المنهجية مثل التأمل والاستقراء، والتحقيق العلمي والتحقيق الحسي، وسؤال الخبر والمقارنة، والتجربة والنظر في الحوادث في إطارها الزمني. لهذا فإن الكثير من القوانين والأفكار التي انتهى إليها «ابن خلدون» لا تكاد تصدق إلا على الأمم التى لاحظها ودرس تاريخها وهي شعوب العرب والبربر، بل إنها لا تكاد تصدق على هذه الأمم إلا في مرحلة خاصة من مراحل تطورها التاريخي. وهى تلك التي شاهدها أو انتهى إليه علمها. والحقيقة أنه إذا كانت المقدمة تمثل في حد ذاتها -أولاً وقبل كل شيء- عملاً جريئًا وجادًّا حول القوى المحركة للمجتمع العربي ككل، فإنها أيضًا تعد الدراسة الاجتماعية العلمية الشاملة والوحيدة التي قام بها عالم عربي حول المجتمع العربي الكبير حتى الآن، خاصة أن الفكر الاجتماعي الذي تضمنته المقدمة هو ثمرة مباشرة لملاحظات «ابن خلدون» نفسه للأحداث المختلفة، بالإضافة إلى تجاربه الشخصية التي خاضها ولامس من خلالها واقع الحضارة العربية الإسلامية عن قرب. كل ذلك أثرى المقدمة بنظريات اجتماعية حول المجتمع العربي على وجه الخصوص: كيف نهض وكيف تراجع؟ ما هو دور العصبية والدين في تشكل هذا المجتمع وتفككه؟ وما الذي يجعل المغلوب

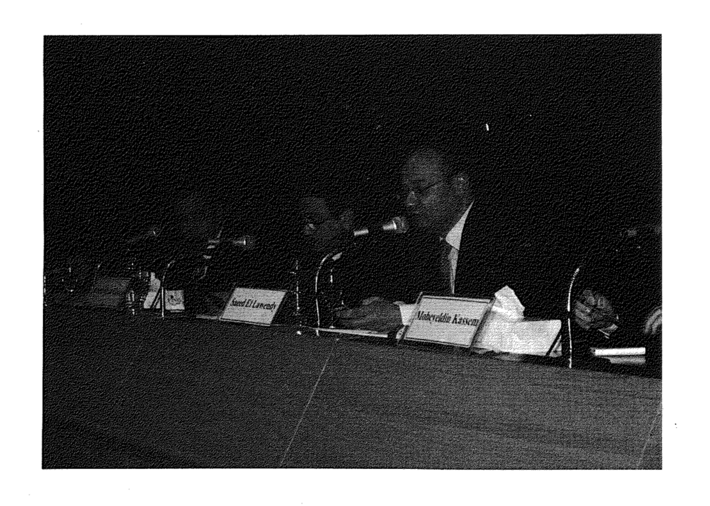
(٣٢) علي عبد الواحد وافي: «عبد الرحمن بن خلدون» الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، صـ ١٨١/١٨٢.

(٣٣) حسن الساعاتي، «المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون»، أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٦٥، صـ٢٠٩.

ميالاً لتقليد الغالب؟ وكيف نفسر النمط الدوري القصير العمر الذى تحكم فى مسيرة نمو وتطور الدولة العربية؟ وفي ضوء ما تقدم يعتقد الكثير من علماء الاجتماع أن علم العمران الخلدوني يمثل مدرسة مستقلة بذاتها في علم الاجتماع عن بقية المدارس السوسيولوجية المعاصرة. ونظرًا لطابعها العربي الخاص فإنها ربما تكون أقدر من أى مدرسة أجنبية لعلم الاجتماع بالنسبة لتوفير فهم أقوم لقضايا عديدة.

الفصل الرابع

ابن خلدون وعلم السياسة



تعد الظواهر والمفاهيم السياسية من أكثر الظواهر والمفاهيم شمولاً واتساعًا وتعبيرًا عن جوهر الاجتماع الإنساني والعمران البشري في مقوماته الثابتة وفاعليته الحركية من ناحية، وفي التعبير عن كافة جوانب العمران بالبناء والهدم أو بالتشييد والفساد من ناحية أخرى.

فالسياسة ظاهرة حاضرة في كل ظاهرة، ضاغطة على كل مفهوم، محشورة في كل فعل وحركة، لهذا لا يمكن قراءة التراث الخلدوني دون التوقف عند انجازه وما أضافه في هذا المجال، بل يمكن القول إن إسهامات «ابن خلدون» في علم السياسة هي أحد أبرز إنجازاته كمفكر، وهى الإنجازات التي يمكن اتخاذها مجالاً للتعرف على مدي عالمية «ابن خلدون» وإدراك مدى أصالته العلمية فيما خطه من فصول في المقدمة عن الدول وأحوالها وتطورها والتملك والتغلب وأنواع الملك وكيف يسري إليه الانحلال. فقد أمتاز عن سائر من سبقوه في الكتابة السياسية عن الدولة -مثل أفلاطون وأرسطو والفرس- بأنه انتقل بالكتابة عن السياسة من مستوى الواجب أو المفترض إلى مستوى الواقع المعاصر أو المعاش في التجربة التاريخية، ولهذا كان بحث «ابن خلدون» بمثابة العلم الوضعي بالمعنى الحديث للفظ. فحتى عصر «ابن خلدون» كانت السياسة عند العرب تنقسم إلى ثلاثة أقسام مختلفة يمكن تسمية أولها بالخلقي وموضوعه العلائق بين السلطان والرعية، والثاني عملي ويحدد تصرف الحكومة نحو الأفراد فيما يتعلق بالمسائل العامة، ويكون جزءًا من التشريع، والثالث نظري ويختص بنظام الخلافة وضرورتها، وأساسها من الدين والعقل، ومختلف آراء المسلمين في وراثة السلطة وأسرة الخلفاء، واحتمال وجود خليفتين، حيث يمثل كل ذلك جزءًا من علم الكلام. ويعد «ابن خلدون» أول من استطاع أن يستخلص الأبعاد السياسية من الاعتبارات الدينية، وأول من استطاع أن يشرحها بطريقة أصح من الوجهة العلمية ، ولغاية ليست عملية من وجهة ما، ولو أن «ابن خلدون» لم يزد على أن جعل السياسة موضوعًا لعلم نظري لكان شأنه في هذا أقل بكثير من

أرسطو وأفلاطون إذا لم يكن له رسوخهما.كما أنه لم يعرف إلا شكلاً واحدًا للحكومة، هو شكل الحكومة المطلقة الذي يختلف كثيرًا عن النظم اليونانية. إلا أن «ابن خلدون» كان يرمي من وراء كتابته في السياسة إلى غاية أخرى أوسع بكثير من ذلك، فقد كان يريد أن يشرح تاريخ الإنسانية بأوسع معاني الكلمة، وفى هذا تتفوق فكرته الاجتماعية.

على أنه لا يجب أن نستنتج من ذلك أن «ابن خلدون» قد استخرج سياسته الاجتماعية من العدم، أو أنه أوحتها إليه عبقرية خارقة، ولئن لم يع الأقدمون فلسفة اجتماعية بهذه الغزارة، فإن السبب الجوهري في ذلك بلا ريب هو نقص معارفهم عن الخليقة، وهي المعارف التي أخذت تظهر بشكّل واسع في مصر في عصر «ابن خلدون» حيث عاش بها فترة طويلة أدخل خلالها الكثير من التطوير على كتابته، وحيث بدأ منذ القرن السابع الهجري الميل نحو التعليم العام، وفيها عرف التاريخ الإسلامي لأول مرة مؤلفًا -هو النويري- حاول أن يشرح كل المعارف التي عرفت حتى عصره، من أدبية وعلمية وجغرافية وتاريخية بل خرافية أيضا وذلك في مؤلفه «نهاية الأرب» الذي يتكون من واحد وثلاثين مجلدًا، ثم عرفت بعده القلقشندى في صبح الأعشى وغيرهما. ومن المحتمل أن «ابن خلدون» قد اطلع على هذه الموسوعات وكانت عونًا له في توسيع فكرته الجوهرية، ودعمها[١].

ولعل هذا هو ما جعله يفخر قائلاً عن هذا العلم الذي أبدعه أو على حد تعبيره أطلعه الله عليه «من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان «.... حيث إن كل من سبقه» حوم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله»[٢].

فالسياسة لدى «ابن خلدون « ينتظم بها أمر العمران على حسب تعبيره، وهو يميز بين أنواع السياسات حسب طبيعة الأسس التي تستند إليها والمصالح التي تقوم على رعايتها ما بين سياسة « طبيعية»، وسياسة « عقلية « وسياسة «شرعية «. وهكذا تدلنا قراءة المقدمة على رؤيته عن عموم

(١) فلسفة بن خلدون، مرجع سابق، صـ٦٣/٦٦

(٢) المقدمة، مرجع سبق ذكره، صـ٣٩.

السياسات وأنواعها الموجبة للعمران البشري كمفاهيم عامة عالمية تخرج عن الإطار التطبيقي للمقدمة في علاقتها بتاريخ المغرب العربي. بتعبير آخر يجب عند تحليل رؤيته ودراستها ألا نقتصر على حدود الأبعاد المعرفية والتاريخية التي احتواها كتاب العبر؟ فما طرحه «ابن خلدون» من أبعاد معرفية ورؤى منهجية تتجاوز بكثير طبيعة الاجتماع العربي الإسلامي في القرن الرابع عشر الميلادي، ومن ثم يمكننا سحب «ابن خلدون» إلى مجال العالمية في الرؤية والمنهج والقضايا، وهنا يبرز الإسهام العلمي الحقيقي له.

ويقتضي التعرف على موقع السياسة من الظاهرة العمرانية في فكر «ابن خلدون» التوقف عند ثلاث نقاط مترابطة ومتتابعة على النحو التالي:

أولاً: ما يتصل بالشروط والمقتضيات الطبيعية والبشرية التي تميز الاجتماع الإنساني وتقود إلى ظهوره ابتداء(نشأة الاجتماع السياسي).

ثانيًا: ما يتصل بالتقاء الشروط الطبيعية والبشرية من انفتاح على العمران البشري (دور السياسة الناظمة للعمران، ودور العصبية المحركة لفاعليته).

ثالثًا: ما يتصل بالعلاقة بين مكونات الاجتماع البشري عمومًا، خاصة علاقات الخاص/العام.

أولاً: نشأة الاجتماع السياسي: بشارات العمران ومحدداته.

بداية لماذا يتحدث «ابن خلدون» عن المعمور من الأرض، فرغم أنه يستند إلى المعارف الجغرافية السائدة في عصره، بما لا يشكل نوعًا من التفرد ولا الإبداع في عرض تلك الأمور الجغرافية، فإنه لا يفعل ذلك لمجرد التمهيد للتركيز على معمور الإقليم الرابع موضوع دراسته باعتباره أوسط الأقاليم وأعدلها طبيعية وأغناها عمرانًا وفنونًا وصناعة وأنها أرض الفكر والرسل والديانات، بل كان استخدامه للمدخل الجغرافي هذا مبررًا للحديث عن أي اجتماع بشري تتوافر فيه خصائص العمران. فهو من خلال إشارته إلى اختلاف العمران من إقليم لآخر، من حيث الكثرة والقلة والازدهار والضعف، مع بيان العوامل التي أدت إلى ذلك الاختلاف، وهي العوامل التي سيجعل منها -مع قليل من

التعديل- أساسًا لاختلاف أحوال العمران في الإقليم الواحد والمنطقة الواحدة[٣]. يؤكد «ابن خلدون» عالمية الاجتماع الإنساني وتنوع نماذجه وأنماطه، استنادًا إلى اختلاف طبيعة العوامل التي تقود إلى العمران من حيث الخصب والجدب والتي أدت إلى اختلاف وتنوع شكل العمران وأحواله بالجملة من مكان لآخر ومن منطقة لأخرى، تأكيدًا على منطق التعدد والافتقار، ومن ثم الحاجة والضرورة للاجتماع والانفتاح على أنواع متدرجة من العمران البشري.

بتعبير آخر فإن حديث «ابن خلدون» عن المعمور من الأرض يرتبط باختلاف أحوال البشر والجماعات استنادًا إلى اختلاف نحلتهم في المعاش، وهو أمر ضروري في تأكيد منطق الافتقار والتبادل المؤسس للاجتماع الإنساني من ناحية، وتحويل العمران من ناحية أخرى إلى ظاهرة متحركة ترتبط بالضرورة بنمط حياة الجماعة البشرية ونمط حركتها على الأرض، فالقيام على رعي الإبل -على سبيل المثال- يتطلب التوغل في الصحراء بما يجعل الاجتماع ضيقًا حرجًا غير قابل للاتساع أو الانفتاح لأنه اجتماع بسيط ضروري راكد. وهو الأمر الذي يعد من بشارات العمران عند «ابن خلدون».

ولما كان «ابن خلدون» يؤسس منطق العمران وبشاراته على مفهوم الانفتاح على العمران الإنساني من خلال نموذج افتراضي للاجتماع الإنساني الأول الذي يقوم على ظاهرتين متكاملتين هما التبادل والمدافعة، تفرزان ظاهرة ثالثة هي الحاجة إلى الوازع أو السلطة كواقع اجتماعي ، حيث يفترض في الظاهرة الأولي منطق الافتقار -التبادل في أدنى درجاته- الذي يقود إلى تبادل المنافع والخدمات عن طريق الانفتاح على الآخر. لكن التبادل يحتاج إلى نوع ما من الضبط والمدافعة الذي يقوده إلى غايته ولا يخرجه عنها ظلمًا ولا عدوانًا، ومن ثم حاجة الاجتماع البشري في أدني درجاته إلى آلية ما لضبط التبادل ومدافعة ما يعوق الانفتاح على الآخر، من أمور تخرجه عن غايته من الاستعمار وخلافة الأرض.

---

(٣) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، صـ ١٤٣.

ومن ثم فهو يؤكد تلك المقدمات من خلال افتراض ضرورات الاجتماع العمراني الأول على النحو التالي:

- أن كل وجود اجتماعي لابد أن ينطوي على علاقات تعاون وتعايش.
- أن كل وجود اجتماعي لابد أن ينطوي على علاقات تفاوت وتدرج.
- أن السلطة واقع اجتماعي لكونها التعبير الواقعي عن التفاوت الملازم للعمران البشري.
- أن وجود السلطة استناداً إلى جدلية التعاون /التفاوت يطرح مسألة تسويغها ومشروعيتها(٤).

ذلك لأن وجود السلطة يعني بداهة -أول ما يعني- الحمل على قبول أنها قائمة على أساس، وهذا الأساس لتسويغ السلطة يبدو من خلال جانبين متلازمين:

- أنها تعبير عن إحدى مسلمات الطبيعة البشرية وتظهر في كل الجماعات البشرية على كافة مستويات تطورها.

- أنها تنشأ لغاية اجتماعية تضفي على تلك العلاقة السلطوية الطابع السياسي، وتبرر عنصر القسر الملازم لطبيعتها من خلال المقصد الذي تشكلت من أجله في المجتمع.

وهو ما يؤكده مرة ثانية من باب المقابلة، من خلال البرهنة على مبررات وعلل عدم انفتاح الأمم الموغلة في التوحش على العمران، لعدم الوعي وإدراك منطق التبادل أو التعارف بين الجماعات، ولا الحاجة إلى ضبط ذلك التبادل حتى لا يخرج عن نطاقه المعتاد إلى ما يسميه «ابن خلدون» بالفوضى، حيث يسود مفهوم الاستغناء عن الآخر، وعدم إدراك الحاجة إلى منطق التبادل- ولو في حدوده الدنيا- لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش فاستغنوا عن غيرهم، ثم غلبة منطق «الانتهاب» والأخذ دون مقابل أو عوض لعدم وجود ما يبادل به من حاجات ومعارف أو لعدم أهمية التبادل.

---

(٤) لمزيد من التفاصيل انظر محيي الدين محمد قاسم، السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٢٧)، ١٩٩٧، صـ ٥١ وما بعدها.

هكذا يفسر «ابن خلدون» نشوء أسباب الصراعات بين الجماعات البدوية أو المتخلفة نتيجة لعدم القيام بواجب المدافعة الملازمة للعمران البشري ، على أساس عدم تحقق فكرة الوازع أصلاً (داخل القبيلة لاحتياج الرئيس إليهم أو بين الأفراد والجماعات الأخرى لتجافي عما سوى الانتهاب من الأحكام بين الناس ودفع بعضهم عن بعض) أو لشكلية الوازع لعدم القصد (اختزال عنصر الجزاء في العقوبات المالية). ويشير «ابن خلدون» لفكرته هذه موضحًا أن «السبب في ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم، وأبعد مجالاً في القفر، وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش، ورئيسهم محتاج إليهم غالبًا للعصبية التي بها المدافعة، فكان مضطرًا إلى إحسان ملكتهم وترك مراغمتهم، لئلا يختل عليه شأن عصبيته، فيكون فيها هلاكه وهلاكهم».

ثم ينتقل «ابن خلدون» موضحًا جوهر السلطة في تلك المجتمعات مؤكدًا أن سياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعًا بالقهر وإلا لم تستقم سياسته. وأيضًا فإن من طبيعتهم -كما قدمناه- أخذ ما في أيدي الناس خاصة والتجافي عما سوى ذلك من الأحكام بينهم ودفاع بعضهم عن بعض. فإذا ملكوا أمة من الأمم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم وتركوا ما سوى ذلك من الأحكام بينهم. وربما جعلوا العقوبات على المفاسد في الأموال حرصًا على تكثير الجبايات وتحصيل الفوائد، فلا يكون ذلك وازعًا، وربما يكون باعثًا بحسب الأغراض الباعثة على المفاسد، واستهانة ما يعطي من ماله في جانب غرضه. فتنمو المفاسد بذلك ويقع تخريب العمران، فتبقى تلك الأمة كأنها فوضى مستطيلة أيدي بعضها على بعض، فلا يستقيم لها عمران وتخرب سريعاً شأن الفوضى».

ومن ثم يمكن وفقًا لرؤية «ابن خلدون» تأسيس العمران البشري على الإطلاق من خلال المنطق الإيجابي الذي يقوم على التبادل ابتداء من الحاجات المادية الأولي المفترضة في أي اجتماع بشري مبسط وضيق يقتصر على مجرد تبادل الضروري المقيم لأود الجماعة البشرية والحافظ عليها حياتها، مرورًا بتبادل المنافع والقيم والثقافات والعلوم، وصولاً إلى منطق التعارف الحضاري في أسمى درجات العمران الكوني المجسد لدلالات الاستخلاف في الأرض، وذلك لأن منطق التبادل يفترض أن

يسود في اقتصاد إنتاجي طبيعي يقوم فيه كل فرد وجماعة وأمة بدور ما في إدراك وإنتاج ما يحتاجه الآخر. وعلى حين أن الآخر حاضر منذ البداية في تحديد إنتاج ما يقوم عليه التبادل، فالعكس سنجده في الاقتصاد القائم على الغزو والنهب، حيث هناك درجة متدنية من الوعي بأهمية الحفاظ على ما يكفل ويقود إلى منطق التبادل، هنا يبرز المنطق السلبي الذي يقوم على التدافع، ويخلق الحاجة الطبيعية للمدافعة (سلطة تمارس قدرًا مقبولاً من القهر) كشرط لازم لضبط التبادل حول طلب مشترك حتى لا يخرج عن أغراضه وأهدافه إلى فساد المطلوب، تلك المدافعة (السلطة) التي تستند إلى رؤية محددة للقوانين والشرائع الموضحة لطبيعة الحق والواجب في منطق التبادل ، لأن عدم إدراك الحاجة إلى ما يضبط منطق التبادل يقودنا حتمًا إلى جعل الكلمة العليا في العلاقات داخل الدولة الواحدة أو بين الدول المختلفة للقوة الغاشمة غير المستندة إلى منطق المدافعة، بما يعني ذلك من عدم إدراك أهمية المحافظة على المنجزات الحضارية للآخر (سياسات النهب والتدمير للبيئة والعلوم والثقافات والقيم والرموز)، أو التعامل مع الآخر بمنطق الشيء (بمعني تحويله هو ذاته إلى أداة للإنتاج وليس طرفًا في عملية التبادل)، أو بمنطق الإلحاق والتبعية بزعم سمو ما يعبر عن الذات من قيم وثقافات، وهو أسلوب يسعى المغلوب إلى تقليده. بل قد يستند إلى منطق التبادل كمبرر لغزو الآخر وإخضاعه كما في ظاهرة الاستعمار الأوروبي[٥].

(٥) وهو ما يعبر عنه جون ستيوارت ميل «بأن هناك فارقًا كبيرًا بين حالة يكون فيها أطراف العلاقة الدولية في مستوى حضاري واحد أو متقارب، وحالة أخرى يكون فيها أحد أطراف العلاقة في مستوى عال والآخر في مستوى منخفض في سلم التطور الاجتماعي. والتقرير بأن القواعد العرفية والقوانين الدولية التي تحكم العلاقة في الحالة الأولى؛ هي ذاتها التي تحكم العلاقة في الحالة الثانية؛ مثل هذا التقرير يعد خطأ جسيمًا في التناول و التحليل». كذلك لا يمكننا أن نتجاهل تأثير وجود اختلافات في المستوى الحضاري بين الشعوب الآسيوية وبين القبائل الأفريقية على تصور الجماعة الدولية. فالجماعات البشرية — في رأي جيمس لوريمر عام ١٨٨٣–تضم جماعات متمدينة Humanité Civilisée وأخرى بربرية Humanité Barbare وثالثة متوحشة Humanité Sauvage وهو نفس تصور Franz Von Liszt فى Volkerrecht عام ١٨٩٨، فالشعوب لديه قد تكون: Civilises أو Non- Civilizes, Civilises -Simi بما يترتب على تلك التقسيمات من تأثير على منطق التبادل والمدافعة. لمزيد من التفاصيل، محيي الدين قاسم، نظم العمران: موقع السياسة من الظاهرة العمرانية، ورقة مقدمة إلى ندوة «عالمية ابن خلدون»، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥–٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

والمدافعة هنا -كما يراها «ابن خلدون»- هي آلية متدرجة لضبط الصراع المفترض في أي اجتماع بشري مبسط وضيق يقتصر على تبادل الضرورات، مرورًا بتدافع العصبيات والجماعات في نماذج متسامية من العمران البشري، وصولاً إلى منطق التدافع الحضاري في أسمى درجات العمران الكوني المجسد لدلالات عدم الإفساد في الأرض وعدم الإكراه الذي تتدرج تطبيقاته، حفاظاً على ما هو إنساني في الوجود البشري، ابتداء من عدم المحاكاة وتقليد الآخر -ولو من قبيل الغلبة- وانتهاء بعدم الإكراه في الدين المحافظ على حرية الإرادة الإنسانية في أسمى درجاتها، وعبر مؤسساتها المجسدة لها (صوامع وبيع ومساجد).

ثانيا: دور السياسة الناظمة للعمران، ودور العصبية المحركة لفاعليته

المنطق الجامع بين صورتي العمران البشري والحافظ لانتظام أمره من خلال إحداث توازن دقيق وهش ومتغير وقابل للانهيار بين حقيقة تنوع الإرادات المكونة للاجتماع الإنساني بما فيه من عصبيات وقوى وتفاعلات، وبين ضرورة إيجاد أساس وقاعدة اجتماعية متفق عليها تستند إليها السلطة على نحو تتجاوز من خلاله منطق الصراع حولها، ومن ثم تتحول إلى سلطة مشروعة تجد أساسها في تحقيق الصالح العام، بسياسات متدرجة تراعي مصلحة السلطان ثم المصالح العامة وصولاً إلى خلافة الحق وكفالة الخلق ومراعاة الأحكام والمصالح لمجتمع على درجة ما -تتفاوت حسب متغيرات عدة[٦]- من التجانس.

إن التأكيد على محددات وبشارات العمران البشري على الجملة لا تتناقض ما تعارف عليه فلاسفة وفقهاء الإسلام من خصوصية الاجتماع البشري الإسلامي، بما له من خصائص فريدة تميز بها من حيث المقصد والنشأة وطبيعة التفاعلات العمرانية في إطاره وذلك من خلال التأكيد على عدة أمور نلاحظها عند «ابن خلدون» وغيره من مفكري الإسلام مثل:

---

(٦) منها على سبيل المثال درجة الاستبصار، خلال الخير الملازمة للملك، قوة العصبية ذاتها، الأمصار كثيرة العصبيات، الانتقال بين أسس مشروعية السلطة من عصبية الدم إلى عصبية الولاء إلى عصبية العادة، وغيرها من المتغيرات التي يقوم عليها مجمل الباب الثالث من الكتاب الأول.

- إلحاق العمران البشري بأصوله الأولى، المتضمنة للبداية والمنهج والغاية: الاستخلاف والاستعمار والعبادة، فهي غاية حكمت البداية وضبطت المنهج، والاستخلاف عند «ابن خلدون» يطرح من خلال حامله على ثلاثة مستويات تشكل الجماعة العمرانية بكل عناصرها وفعالياتها، فهو مفهوم إنساني يتوجه إلى الفرد (الإنسان المستخلف في الأرض) ومفهوم جماعي يتوجه إلى الأمة صاحبة العالمية والشهود الحضاري، ومفهوم سياسي يتوجه إلى السلطة (الخلافة)، ولعل توافق حركة عناصر الأمة الثلاثة تلك (الفرد/الأمة/السلطة) هو المؤشر الواقعي لفاعلية الجماعة السياسية.

- التأكيد على أن غاية العمران البشري هو الحفاظ على ما هو إنساني في الوجود البشري، وهو ما يتضح لنا من خلال الجمع بين المواضع التي يطرح فيها «ابن خلدون» فكرة الإنسانية داخل المقدمة، ويصفها أبو يعرب المرزوقي بمقومات الاستخلاف الخمس. فالإنسان سيد في الأرض، ومن أجله خلق كل شيء فيها، وهو أعلى من كل القيم المادية، فلا يجوز أن يعتدي على أي مقوم من مقومات إنسانيته ولا أي قيمة من قيمه لقاء كسب مادي، فكل الماديات مسخرة من أجل إنسانيته ومن أجل تقرير وجوده.

- أن القيام بأعباء الخلافة وعمارة الأرض لا يمكن أن يتحقق بعيدًا عن فقه التسخير وعلومه، بمعنى القدرة على اكتشاف قوانين الكون ومعرفة الأسباب والعلل والتحقق بمعرفة سنن الله التي تحكم الكون وملاحظة إطرادها، لأن غياب أو عدم وضوح هذه العلاقة يجعلها مقصدًا في حد ذاتها بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان معًا، حيث يقود غياب تلك العلاقة إلى انقلاب نظام القيم وتحول الأدوات إلى غايات ومقاصد بحد ذاتها، وتضخم التقنيات على حساب سائر القيم الأخرى. فلا يمكننا الحكم على تطور العلوم والتقنيات في نطاق حضارة ما دون مراعاة الحاجات التي يبغى إشباعها ومقاصدها وعلاقتها بمنطق الاستخلاف أو التملك، والدور الحيوي للإنسان أو تبعيته في الاستصلاح والعمارة.

- أن وحدة الشرعة في تلقيها عن الله تعالى تشكل ذلك الإطار المتكامل للحركة البشرية في عموميتها وجزئياتها وفى كافة أبعادها ومستوياتها المختلفة انطلاقًا من دلالات التنظيم

الإلهي المسبق والمنهاج الواضح للحركة، كما أنها باستقلالها من حيث المصدر وربانيتها تمثل معيار التقويم والحكم على تلك الحركة ولو في إطارها الكلى. فإن مناط الشرعية للفعل الحضاري عمومًا يكمن في التوافق ومقتضيات الاستخلاف مبدأ ومسارًا ومقصداً، وبما يجعل الحركة بما يوافق الشرع جوهرًا للسياسة الجامعة على نحو مطلق بين السياسة والشرع، وبحيث يصبح مناط الشرعية للحركة السياسية هو مفهوم الشرع المؤكد لتمايزها مبنى ومعنى والمحدد لخصائصها على نحو منضبط(٧).

ثالثًا: السياسة الناظمة لأمر العمران البشري

يفرد «ابن خلدون» في المقدمة فصلاً بعنوان « فصل في أن العمران البشري لابد له من سياسة ينتظم بها أمره»، فكأن مقصد السياسة هو انتظام أمر العمران، ومن ثم فهي سياسة «موجبة « للعمران، يخرج منها بداهة ما فهمه «ابن خلدون» عن «السياسات المدنية»(٨)، لأن السياسات الموجبة للعمران البشري هي «تلك التي يحمل عليها أهل الاجتماع في المصالح العامة». وبتعبير آخر فإن النوع الطبيعي من العمران البشري ينبني على العصبية، لكن النوع الذي يتطور إليه العمران ويسعى إليه يمكن أن يكون عقليًا أو شرعيًا، بحيث إن العصبية تحتاج إلى مشروعية تستمدها من القوانين سواء كانت قوانين عقلية أم قوانين دينية، الأمر الذي يجعل العمران البشري ينبني على مبدأين: مبدأ طبيعي وهو العصبية، لكن هذا المبدأ الطبيعي لا يستقر ويصبح عمرانيًا إلا إذا انتظم أمره

---

(٧) انظر في خصوصية النموذج العمراني الذي عرفته الخبرة الإسلامية: «السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث»، مرجع سابق، صـ ١١٢.

(٨) حيث فهم السياسة المدنية على أنها «تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه»، «وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسًا. ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير».

سياسة عقلية أو دينية(٩). فهل يمكننا التعرف على موقع السياسة في الإطار العمراني الأشمل المؤكد لدورها وحيويتها من خلال: المقصود بالسياسة، أنواع السياسات المنفتحة على العمران البشري، الدور المنوط بالسياسة في الاجتماع الإنساني، فاعليات السياسة ومدي صدق تعبيرها عن طبيعة الاجتماع الذي تنتظم أمره.

يري «ابن خلدون « أن السياسة المنفتحة على العمران البشري نوعان:

النوع الأول: سياسة مستندة إلى شرع منـزل من الله تعالي يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه.

النوع الثاني: سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم، وهي كذلك نوعان: سياسة مبنية على الحكمة، وهي تلك التي تراعي فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص، وسياسة مبنية على القهر، وهي التي يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك والقهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه السياسة تابعًا. من ثم فإن السياسة المنفتحة على أمور العمران البشري عند «ابن خلدون» ثلاثة أنواع:

١- سياسة «طبيعية»: وتعني حمل الكافة على مقتضى «الغرض» و«الشهوة».

٢- سياسة «عقلية»: وتعني حمل الكافة على مقتضى «النظر العقلي» في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

٣- وسياسة «شرعية»: وتعني حمل الكافة على مقتضى «النظر الشرعي» في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. والتي يضعها الجابري على شكل جدول واضح عبر فئات نوع السلطة، ونوع الاستجابة، والوسيلة، الهدف، والمرتكز، ومجال التطبيق، على النحو التالي(١٠):

---

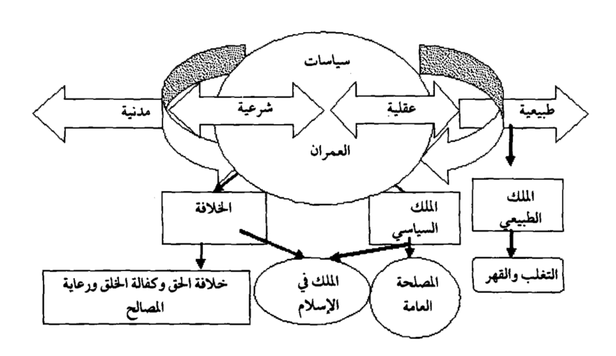
(٩) أبو يعرب المرزوقي، حوار الحضارات بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري: محاولة في فهم فلسفة التاريخ القرآنية، موقع ملتقى الفكر، ٧ مايو ٢٠٠٦.

(١٠) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، صـ ٢٣١.

جدول رقم (١)

أنواع السياسات	سياسة شرعية	سياسة عقلية (١)	سياسة عقلية (٢)	سياسة مدنية
نوع السلطة	الوازع: حاكم خارجي	الوازع: حاكم خارجي	الوازع: حاكم خارجي	الوازع موجه ذاتي
نوع الاستجابة	الانقياد وجوبًا	الانقياد وجوبًا	الانقياد وجوبًا	الانقياد طوعًا
وسيلتها	ثواب /عقاب	ثواب /عقاب	ثواب /عقاب	أخلاق
هدفها	المصالح في الدنيا والنجاة في الآخرة	مصالح السلطان ثم مصالح العموم	مصالح السلطان وهي تتضمن مصالح العموم	الاستغناء عن السلطان
مرتكزها	شرع منزل	حكمة	قهر واستطالة	قوانين مدنية
مجال تطبيقها	عهد الخلافة	الفرس	ملوك العالم	مدينة فاضلة

وهو ما يمكننا تمثيله على النحو التالي الموضح لطبيعة السياسات العمرانية وما يخرج عن نطاق العمران من سياسات:



كما يدلنا تأمل هذا الشكل على عالمية هذه الأنواع الثلاثة من السياسات، وذلك من خلال إشارة «ابن خلدون» إلى:

- أن النوع الأول تشترك فيه جميع الشعوب التي لا يستند فيها الحكام إلى سياسة عقلية أو سياسة شرعية.
- أن نماذج السياسة العقلية مما عرف عن الفرس الذين كانوا يستندون إلى قوانين سياسية مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها.
- أن نظام السياسة الشرعية الخاص بالاجتماع الإسلامي قد تطور فأصبح ملوك المسلمين يجرون سياستهم على قوانين مجتمعة من الأحكام الشرعية والآداب الخلقية والقوانين الطبيعية للاجتماع وضرورات مراعاة الشوكة والعصبية، فهي «تغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح».

على أن هناك فارقًا مهمًا بين التأكيد على عموم السياسات وأنواعها الموجبة للعمران البشري على الإطلاق وبين خصوصية السياسات التي قام عليها الاجتماع والعمران الإسلامي. ذلك أن الإقرار بخصوصية ما عرضه «ابن خلدون» وقصر مواد استدلاله عليه لا يقدح في تكريس عموم تلك الأنواع وإمكانية مد تحليله لأبعاد ومسائل تتجاوز ما طرحه من نماذج تطبيقية. فعلينا من ناحية أخري الإقرار بأن تأكيد عموم السياسات وأهميتها لنظم العمران الإنساني لا يعني تساويها، إذ يظل لكل نوع منها من المقومات والأسس ومواضع فاعليتها وحركتها ما يميزها ويرفعها درجة على غيرها من السياسات ، ومن ثم يمكننا الإشارة إلى عدة ملاحظات عن موقع السياسة من العمران الإنساني:

(١) أن الإصلاح وعدم الفساد في الأرض يضفي على السياسة وعلي العمران الناظمة لأمره منطق الوحدة عبر تعدد مستويات الحركة والممارسة، فهي تتعدد دون اختلاف وتتفاوت دون تناقض، وأن علينا أن نركز على هذا الخط الناظم للعمران عبر التفاعلات التي وصفها «ابن خلدون » بالدوائر المتدرجة والمتقاطعة والمتشابكة الناجمة عن إلقاء حجر في بركة ماء، وعلينا أن نتلمس موقع السياسة باعتبارها فاعلية حركية تقوم على الاستصلاح في ارتباط بمقصد لا تنفك عنه، وحيث الحكم على سبب وجودها وشرعيتها ، وما إذا كانت محققة للعمران أم مدمرة له ومفسدة، إنما يكون بقدر

تأكيدها على مقاصدها، فلا سياسة دون إصلاح ولا سياسة إن لم تسع للإصلاح مقصدًا ووسيلة ومنهاجًا.

(٢) والسياسة سعي لتحقيق الصالح العام، والمصلحة عماد السياسة وجوهرها، وغالبًا ما تعرف السياسة بالمقاصد التي تتوخاها (مصلحة السلطان- المصالح العامة في الدنيا - المصلحة الشرعية)، مع تأكيد «ابن خلدون» على ما للسياسة من جوهر إنساني، وأن على كل سياسة -مهما كانت طبيعتها أو تباينت أطرها المعرفية- واجبًا مستمرًا بتحقيق جوهر الوجود الإنساني.

(٣) أن ما يجمع كل أنماط السياسات العمرانية أنها نوع من الإلزام «حمل الكافة» بما يعنيه ذلك من دلالات القاعدة القانونية في عرفنا: عموم الخطاب، الإلزام، الجزاء على المخالفة، فهي تحمل المعني العام للإلزام للكافة، إذ هي قوانين مفروضة وموضوعية يسلم بها وبإلزامها الكافة وينقادون إلى أحكامها، تتولى عملية التنظيم الوضعي لسلوك الأفراد والجماعات في علاقاتهم المتبادلة، سواء اتصلت تلك العلاقات بمصالح فردية أو عكست ما هو مرتبط بالمصلحة العامة. «وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤها: «سنة الله في الذين خلوا من قبل». كما أنها تراعي درجة معينة من المصلحة العامة، سواء بصفة أساسية وأولية (السياسات العقلية التي تراعي المصلحة العامة ابتداء) أم بصفة تبعية (السياسات العقلية التي تراعي مصالح السلطان أصلاً وتحقق هامشا من المصلحة العامة تبعًا لها) أم بصفة شرعية (السياسة الشرعية التي تراعي مطلق المصلحة الإنسانية)[١١]. وتقوم كل سياسة منها على مقتضى النظر والاجتهاد، وإن اختلفت مناهجها فيما تقوم عليه من نظر عقلي محقق لمصلحة السلطان ابتداء أو المصالح الدنيوية للعامة ودفع المضار أو المصالح الأخروية والدنيوية المراجعة إليها. وإن كان ما يجري عليه العمل في عصره هي أمور جامعة مجموعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين الاجتماع طبيعية ومراعاة أحكام الشوكة

(١١) ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين: أحدهما يراعى فيها المصالح على العموم، ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص. وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحكمة. وقد أغنانا الله تعالى عنها في الملة ولعهد الخلافة، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب، وأحكام الملك مندرجة فيها. الوجه الثاني أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً. وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر».

والعصبية، وهي كلها مفاهيم مركزية ودلالات تحتاج إلى دراسة مفصلة للتعرف على الطبيعة الحركية للسياسات في العمران الإنساني العام.

(٤) أنه رغم الحديث عن جوانب التفاضل بين الأنواع الثلاثة من السياسات، فإنها كلها -وبلا استثناء- «مما لا يقوم عمران إلا به»، فهي كلها سياسات - رغم اختلافها فيما تراعيه من مصالح وتحفظه من مقاصد- مما تنضبط به أمور العمران، وهذا ما يبعدها بكل فئاتها عما تعارف عليه الناس بالسياسة المدنية. وسنجد «ابن خلدون «هنا يذم السياسة الطبيعية أصلاً لتعلقها بالأهواء» والقهر والتغلب وإهمال القوة العصبية وفي مرعاها فجور وعدوان، فهي مما لا يقوم عليه عمران دائم، وكذلك يذم السياسة العقلية، «لأنها نظر بغير نور الله». لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم، من ملك أو غيره. قال صلى الله عليه وسلم: «إنما هي أعمالكم ترد عليكم»، وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط، «يعلمون ظاهرًا من الحياة الدنيا». ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء.

إلا أن «ابن خلدون» رغم ذلك يقر بارتفاع مرتبة السياسة العقلية رغم ذمها، لأهميتها لنظم العمران ولملازمة ملوك العالم لها، حتى ملوك المسلمين، وذلك بالنظر إلى ثلاثة أمور مترابطة هي مراعاة المصلحة العامة، التزام العدل والنصفة بين الخاضعين لأحكامها رغم أنها موضوعة على الجور وأنها لخدمة أحكام وأغراض ليس على شيء منها برهان، وأن الجور المرتب أقوى من العدل المهمل، فهي سياسات تراعي درجات متفاوتة من المصالح العامة أو ما يطلق عليه الخير العام، وهو نتاج اتفاق الإرادات المتعارضة وتعبير عن توازن المصالح في وقت ما، الأمر الذي يقود إلى جعل الصراع حول السلطة- باعتبارها أداة تحقيق الخير المشترك- محورًا للسياسات العقلية وتكوينًا لجوهرها[١٢].

---

(١٢) انظر تفاصيل ذلك في خاتمة دراسة السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، المرجع السابق، ص ١٦٢، ويعود ذلك بالأساس إلى تعدد الإرادات التي تجعل من مصالحها الجزئية حقاً عاماً في مواجهة مصالح غيرها من الفئات. فلا يوجد حق واحد تقوم عليه كافة أنواع وأشكال المستويات والحقوق الأخرى، وإنما هناك تعددية في الحقوق الوضعية حسب تعدد الإرادات والفئات المشكلة للمجتمع. فكل جماعة تنتج حقاً خاصاً بها ولا تعترف بشرعية أي حقوق خاصة =

كما أنها سياسات تلتزم منطق المساواة والعدالة في التطبيق بما يكفل عموم القاعدة القانونية ورضا الخاضعين لأحكامها عن القائمين عليها، لقيام كل سياسة على منطق ما من العدالة المقبولة داخل الاجتماع الإنساني الخاص بها(١٣). ويرى «ابن خلدون» أن السياسات العقلية هي البديل الأصلح لحفظ العمران الإنساني في حالة غياب السياسات الشرعية المعبرة عن العدل، ابتعادًا عن منطق الفوضى وخراب العمران وتأكيداً على دور تلك السياسات العقلية – رغم وصفها بالجور – في ترتيب ونظم العمران البشري(١٤).

= بالجماعات الأخرى. الأمر الذي يقود إلى المنافسة بين ما يسميه بوردو بأفكار الحق، والفكرة التي تتوصل إلى فرض نفسها تستفيد من أجل تحقيقها من السلطة. كما تبدو نسبية الخير العام الذي يشكل جوهر السياسة العقلية جلياً لو تساءلنا عن كيفية تصعيد أحد التصورات المتعارضة تلك وجعله مناطاً لخير مشترك عام، فما هي أسس هذا التصعيد وجهة الاختيار وضمان صحته وتمثيله للخير العام. الأمر الذي يعنى تزييف مفهوم الصالح العام وشكلية قيام السياسة على أساسه، فهي ليست أداة لخير مشترك بقدر ما تترجم تصور فئة ما لبناء مجتمع كامل حسب مصالحها الخاصة.

(١٣) وإن كان نسبية مفهوم العدالة هنا يجعل من التنظيمات التي تقوم عليها السياسة العقلية تعبيرًا عن تقابل قوي وتعارض مصالح، الأمر الذي يبقي دائمًا قدرًا من عدم التناسب إذ لا يمكن لفكرة العدالة هنا على أكثر تقدير إلا أن تخفف من مطالب الطرف الأقوى، فتصبح السياسات تعبيرًا عن وضع القوي المجابهة أكثر من تعبيرها عن العدالة.

(١٤) وهي في حقيقة الأمر مأخوذة عن الطرطوشي الذي يعرفها بأنها «سياسات عقلية أو اصطلاحية تعرف بأنها ما استحسنته عقول العقلاء والحكماء، وهى التي هرم عليها الكبير، ونشأ عليها الصغير، وبعيد أن يبقى سلطان أو تستقيم رعية – في حالة كفر أو إيمان – بلا عدل قائم أو ترتيب للأمور الذي يشبه العدل. فالسياسة مما يبقى بها نظام العالم وإن لم تصلح بها أمور الآخرة»، انظر إلى دلالة الترتيب الملازم للسياسة ولو من قبيل الشبه بالعدل .ثم التأكيد على ضرورتها لعموم العمران الإنساني بقوله: «والسلطان الكافر الحافظ لشرائط السياسة الاصطلاحية أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه، المضيع للسياسة النبوية العدلية. والجور المرتب أقوى من العدل المهمل». فهي «جور» من ناحية لأنها تعبير عن مصالح جزئية وفئوية ترتفع إلى درجة ادعاء الصالح العام، مع افتقاد عنصر الوجهة أو الرابطة الحيوية للعمران الإنساني لأنها تشكل عدوانًا على طبيعة الإنسان وتجهل أول ما تجهل فيه فكرة الاستخلاف. لكنها من ناحية أخري «ترتيب» يحمل دلالة التنظيم والقبول بشرعية تبادل السلطة والتسليم بدورها في خلق توازنات مؤقتة وهشة من تحقيق المصالح المتعارضة، الأمر الذي يحولها إلى «لعبة سياسية» ولكن لها «قواعد وترتيبات» متفق عليها وعلى شرعيتها. أو كما يقرر ابن الأزرق: «والجاري على الحكمة من السياسة العقلية ما روعيت فيه مصالح العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه خصوصًا، كالمنقول عن الفرس. وقد أغنى الله عنهم بأحكام الملة الإسلامية لاشتمالها على المصالح العامة والخاصة واندراج أحكام الملك فيها. نعم إن أهمل العمل بما اشتملت عليه من ذلك، فإن السياسة العقلية أنفع منها في الدنيا». =

ثالثا: دور العصبية في العمران البشرى[(١٥)]

تعددت تأويلات رؤية «ابن خلدون» للعصبية ودورها في العمران البشري، ورغم أنها «تمثل حجر الزاوية فى نظريته ، وآراؤه فيها طريفة و مبتكرة ومتماسكة وتكاد تشكل نظرية قائمة بذاتها، ولكنها ليست غاية في حد ذاتها، وإنما هي تجري إلى غاية معينة هي الملك[(١٦)].

وهناك من يرى أن «العصبية إن لم تكن محرك التاريخ، فهي على الأقل قوة تنشأ عنها التناقضات وبها تنشط الجدلية التي يقوم عليها التصور الخلدوني لتطور الحياة، فكأنها كائن بشري يولد وينمو ثم تخور قواه فيضمحل بعد أن يعطى الحياة لكائنات أخرى تنفي هي الأخرى مصدرها مقابل أن ينفيها غيره بدورها. إنه نفي ينصب على المفرد ليثبت استمرار العام وتطوره، فالعام لا يتطور إلا بمقدار ما يسعى إلى تجاوز ما هو خاص، وبمجرد ما يتسرب التفرد إلى العام تضمحل عصبيته فيموت[(١٧)].

ومن ثم فإذا أردنا أن نتعرف على موقع العصبية من العمران البشري، علينا بداية تعيين وملاحقة والجمع بين مجمل الإشارات التي طرحها «ابن خلدون» للعصبية، بهدف الوصول إلى مفهوم جامع لها ولدلالاتها، ثم ربط هذا المفهوم الأولي للعصبية بمفاهيم العمران والاجتماع الإنساني، على النحو التالي الذي يمثل مجرد عينة غير متكاملة من الإشارات التي تحتاج إلى متابعة ودراسة.

ويبقى التساؤل قائمًا حول مبررات عدم ذكر ابن خلدون لمنطق الاستبدال هذا رغم اطلاعه على كتاب سراج الملوك. انظر: أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك والخلفاء ومنهاج الملوك والأمراء، (القاهرة: المطبعة الأزهرية، ١٣١٩هـ ص ٤٥ ص ٤٧ . عبد الله بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق على سامي النشار، (بغداد: دار الحرية، ١٩٧٧، صـ١٩٢.

(١٥) موقع السياسة من الظاهرة العمرانية، مرجع سبق ذكره.

(١٦) انظر محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، مرجع سبق ذكره، صـ ١٢٠.

(١٧) هناك رؤى متعددة ومتناقضة إلى حد كبير لدى علماء الاجتماع العرب حول طبيعة العصبية ومقوماتها ودورها في العمران البشري، تحتاج إلى رؤية أعمق وتناول أوسع. انظر على سبيل المثال: أعمال الملتقى الدولي حول ابن خلدون والذكرى المئوية السادسة لمقدمته، الجزائر: المركز الوطني للدراسات التاريخية، ١٩٨٢. عبد القادر جغلول، الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، ترجمة فيصل عباس، (بيروت : دار الحداثة، ١٩٨١) .تيسير شيخ الأرض، علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، مجلة التراث العربي، س ٨، ع ٢٩، تشرين الأول /أكتوبر ١٩٨٧، صـ ١٦٠-١٧٨.

مقومات العصبية	حركة العصبية	غاية العصبية	علامات الملك	العلاقات مع العصبيات	طبائع الملك	فساد العصبية
اللحمة	النصرة	الملك	خلال الخير	الاستظهار	خلال الخير	الترف
النسب	الرياسة	الاستبداد	مراعاة	الاصطناع	المدن والأمصار	السكون والدعة
النعرة	السؤدد	الدعوة	المصالح	الاستتباع	الانفراد بالمجد	التأنق
النصرة	الخشونة	الدينية	الوفاء		الترف والدعة	المذلة
الولاء	البسالة	الوجهة	بالعهود		وفور العمران	الانقياد
الحلف	الشوكة	الاستبصار	إنزال الناس		أطوار الدولة	المغارم
الاصطناع	المطالبة	الوازع	منازلهم		المرتزقة	الظلم
	الحماية	السياسات	العدل		الجبايات	المكر والخديعة
	المدافعة	الحكم بالقهر	والإنصاف		العلوم	الفساد
		تجدد الدولة	الخلافة		الصناعات	فقد الأمل
			أنواع الملك		التربية	فوت العمل
			السياسات		الثقافات	خراب العمران
			المؤسسات			
			الشارات			

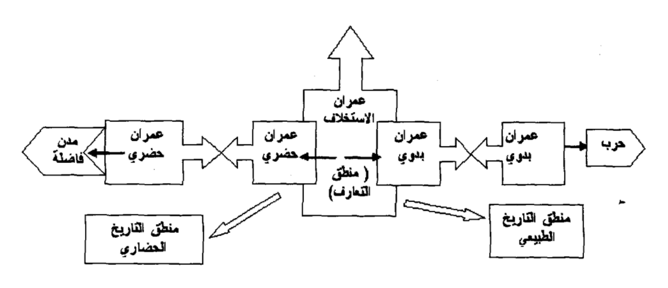
يمثل جدول المفاهيم السابقة مؤشرًا صادقًا على مدى اهتمام «ابن خلدون» بمفهوم العصبية في عناصرها التكوينية والأخلاقية وغاياتها وعلاقاتها ومنطق حركتها إزاء العمران البشري إنشاء وهدمًا وإصلاحًا وإفسادًا، وهي مفاهيم ودلالات متكاملة تجمع بين عناصر الجماعة الواحدة (الفرد/ الجماعات البشرية / الدولة) وبين كافة أصعدة أنشطتها الاجتماعية (مؤشرات نفسية/عمرانية/ اجتماعية/ اقتصادية / نظامية/ ثقافية / دينية إلى غير ذلك من فاعليات المجتمع الإنساني)، مثلما تضم المعايير التي إذا تحققت عند مجموعة بشرية ما ساهمت العصبية في إقامة العمران، وإذا غابت تحولت العصبية إلى عامل فساد وتدمير للعمران.

ويدور اهتمام «ابن خلدون» بالعصبية حول دورها العمراني للعصبية، ولا يتناول من عناصرها التكوينية إلا بالقدر الذي تشكل فيه عناصر دافعة للعمران أو معوقة له.حيث يرى أن عناصر الوجود الطبيعي للعصبية لا تكتمل إلا من خلال «خلال الخير»، من قبيل مكارم الأخلاق وإنزال الناس مكانهم والعدل والإنصاف، الأمر الذي يحول دون ازدواج المعايير وتحول النعرة والنصرة إلى مفهوم وتطبيق داخلي يقتصر على العصبية أو الدولة أو الجماعة البشرية، بينما هي قوة غاشمة تسعي إلى إفناء الآخر المختلف تحت أي مسمى (النسب- الدين- الأمة —العرق- الجنس- الدولة- الانتماء الفكري والثقافي)، وإفساد العمران. فلكل عصبية وقوم وفئة -مهما كانت موغلة في التوحش والبدائية والانعزال- مدخلها إلى المشاركة في العمران الإنساني، سواء من خلال مقوماتها الوجودية الطبيعية أم ما تحمله من خلال الخير أم -وهو الأهم- من أمانة الدعوة الدينية. فلكل عصبية — إن شئت القول- لحظة استبصارها التي تدفعها إلى الانفتاح على العمران البشري، في لحظة فارقة ومحددة لماهية العمران اللاحق على الاتفاق على المطالبة.

وهكذا يكون للعصبية وجود فاعل في كل أنماط الاجتماع الإنساني، وإن اختلفت فاعليتها في العمران البدوي (دلالات الرياسة) عن العمران الحضري (دلالات الملك)، حيث تكتفيَ العصبيات الواهنة وضيقة الإدراك بالبقاء داخل عمرانها البدوي، ولا ترتضي العصبيات القوية إلا بالملك والمجد والدول العامة، ومن ثم علينا ملاحظة أوجه الاختلاف من حيث الطبيعة والآليات بين أوجه العمران تلك.حيث من الخطأ البين فهم العلاقة بين العصبية والملك على أنها صراع بين عمران بدوي وعمران حضري، فقد نظر «ابن خلدون» إلى العمران البدوي لا على أنه نقيض العمران الحضري، بل على أنه أصل له ومادة، فالمسألة بالنسبة له مسألة تدرج في سلم الحضارة والمدنية، لا مسألة صراع بين نمطين للحياة(١٨).

(١٨) فكر ابن خلدون، العصبية والدولة ، مرجع سابق ، مرجع سبق ذكره، صـ ١٢٠

فاعليات الظاهرة العمرانية



ويتمثل بشكل واضح إبداع «ابن خلدون» في ملاحظة العوامل التي تقود إلى وهن العصبية بعد المطالبة وبناء العمران الحضري والدولة، وأنها عوامل طبيعية من قبيل التنافس على ما يسمى بالسلع الاجتماعية من جاه ومكانة ومنـزلة وما يترتب عليها من ترف ودعة وسكون، ومنها ما يتصل بطبيعة الدولة ذاتها حيث الاتجاه إلى إضفاء الطابع المؤسسي وتثبيت أركان الدولة عبر الانفتاح على العصبيات الأخرى، وهو أمر على خلاف الطابع المبسط الذي كان عليه الاجتماع البدوي، والأهم من ذلك دور السياسة في ضبط وانتظام أمور العمران بما فيها من دلالات القهر والإلزام وعموم المخاطبة بالقوانين الموضوعية والجزاء المترتب على مخالفتها، وهي أمور لا تألفها بل تأنف منها العصبية الأولى. فالعصبية تتحول إلى قوة دافقة ودافعة للعمران من خلال دلالات الأمصار والثقافات والعلوم والصنائع، ومن خلال القبول الواسع للعصبيات الأخرى للأفكار والمؤسسات التي تمثلها العصبية القائد في دولة ما أو نظام دولي محدد، فلا تنقلب العصبية إلى نمط من السيطرة المادية المكرهة والمكروهة، وإنما إلى نمط مشابه لمفهوم الهيمنة في فقه العلاقات الدولية، وهو مفهوم

«الغلب» «لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في المتكون، والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بد من غلبة أحدها و إلا لم يتم التكوين(١٩)».

فالمزاج عند «ابن خلدون» مفهوم يشير إلى الطريقة التي تؤسس بها القوى الاجتماعية الرائدة - ضمن سياق اجتماعي محدد- لنمط علاقاتها مع القوى الاجتماعية التابعة لها، ومن ثم فهي شيء أكثر من مجرد تحالف سياسي ولا يعتمد على ما لدى العصبية من قوة مادية، وإنما هي مؤشر على تكامل واع ومدرك من قبل كل الأطراف، وتصبح مقدرة العصبية الغالبة على صناعة نمط مقبول من الغلبة هو مِعيار انفتاحها على العمران الحضاري. إلا أن العصبية في أطوارها الأخيرة تصبح عصبية هوجاء تستند إلى قوى غير طبيعية (المرتزقة / الجاه) وتسعى إلى الانقلاب على كل ما يشكل أساس وجودها ومصدر شرعيتها، فتنقلب العصبية إلى أداة مفسدة للعمران من خلال دلالات الترف والفساد والظلم، هي دلالات عامة تندرج ضمن علاقة العام / الخاص من السياسات. والتي يحكمها أن السياسة في مجالها الخاص لا يمكنها أن تمتص في حياتها أو تستوعب في نشاطها كافة أشكال وأنواع النشاط الاجتماعي الأخرى، خاصة ما يتصل بميادين الاقتصاد والدين والعلوم والفنون والصناعات والأسرة، وإنما تصبح سياسة نافعة وساعية للعمران إذا اكتفت بكونها مركز استقطاب وتنسيق لكل تلك الأنشطة بما لا يتعارض مع ما لهذه الأنواع المختلفة في المجال العام من ماهية وجوهر منفصلين.كما أن السياسة في مجالها الخاص تتمثل في أكبر وأقوى التنظيمات والسلطات وأكثرها مركزية وضبطًا، ومن ثم فليس هناك من سبب يحول دون أن تستفيد كافة أنشطة

---

(١٩) وانظر كذلك الفصل العاشر من الباب الثالث في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد وذلك أن الملك كما قدمناه إنما هو بالعصبية، والعصبية متألفة من عصبيات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولي عليها، حتى تصيرها جميعاً في ضمنها، وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول. وسره أن العصبية العامة للقبيلة هي مثل المزاج للمتكون، والمزاج إنما يكون عن العناصر، وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً، بل لا بد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصائب، وهي موجودة في ضمنها. وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورياسة فيهم، ولا بد أن يكون واحد منهم رئيسًا لهم غالبًا عليهم، فيتعين رئيسًا للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها.

المجال العام (الاقتصاد-العلوم-الصناعات- التربية) أقصى استفادة منها، فللسياسة بحكم سلطانها أن تتدخل في الحياة الاقتصادية -على سبيل المثال- تنظيمًا لأحوالها وإشرافًا على مجرياتها دون أن تقضي على جوهر هذا النشاط الاقتصادي وتلقائيته، وكذلك الأمر في سائر الأنشطة الأخرى.

ومن ثم فإن المعيار الفاصل بين سعي السياسة نحو العمران أو توجهها إلى خرابه، رهن بإقامة وملاحظة ومتابعة ذلك التوازن الدقيق والهش والمتغير بين حقيقة تنوع الإرادات المكونة للمجتمع (مادة العمران) من ناحية وبين إيجاد أساس وقاعدة اجتماعية تستند إليها الدولة (صورة العمران) على نحو تتجاوز من خلاله الصراع حولها، ومن ثم تتحول إلى سلطة مشروعة تجد أساسها في تحقيق الصالح العام لمجتمع على درجة ما من التجانس. إن عدم مراعاة ذلك التوازن الدقيق بين العام والخاص، سواء بالتدخل في المجال العام بشكل يقضي على ما له من وجود أو على أنشطته من فاعلية وتلقائية، أو عدم التسامي بسلطة الدولة وجعلها حكمًا بين العصبيات المتصارعة، يحول الدولة إلى أداة قاتلة للعمران مدمرة لمادته، وهو ما يشكل محور بحث «ابن خلدون» عن أسباب انحطاط الدول، حيث أرجعها إلى ظاهرة أساسية وهي ظاهرة الآليات والتصرفات التي تجعل صورة العمران (الدولة) قاتلة لمادته ومدمرة له ومفسدة.

وعلى ذلك فإن ما يشغلنا هو المعيار والآليات والتصرفات التي تحكم علاقة الصورة بالمادة، والتي من خلالها يمكن للعصبية أن تصبح أداة لانفتاح العمران أم لفساده، مع اتخاذ مفهوم الدافع والتدافع محوراً لحركة العصبية والدولة في هذا المجال. ويلاحظ أن «ابن خلدون» في تناوله لهذه القضية يستخدم الآليات على أنها معايير حاكمة مفتوحة على كل النتائج حسب حركة العصبية أو الدولة، فهي بداية معايير مستقلة عن حركة الفاعلين دون أن تتسامى عنهم، وهي معايير ضابطة وملموسة ولها نتائج مباشرة وحاسمة، وهو ما يعبر عنه بدقة اللفظ القرآني بسنن الله تعالى ، ولننظر على سبيل المثال حديثه عن اكتمال عناصر العصبية من خلال مقوماتها: القدرة (العصبية) والقدوة (خلال الخير)، وبالتالي الحكم عليها بالصلاحية والاستحقاق لخلافة الحق وكفالة الخلق

والملك «فيمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة، وأونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه، فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق، ووجدت فيه الصلاحية لذلك»[٢٠].

وهذه أمور خاضعة للملاحظة التجريبية والبرهان العملي،» فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات، والاحتمال من غير القادر، والقرى للضيوف، وحمل الكل وكسب المعدم، والصبر على المكاره والوفاء بالعهد،.... علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم، واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم، أو على العموم، وأنه خير ساقه الله تعالى إليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم، وليس ذلك سدى فيهم، ولا وجد عبثًا منهم».

على حين أن التخلي عن تلك الفاعليات يترتب عليه منطق زوال الدولة وعدم استحقاق العصبية لخلافة الحق وكفالة الخلق وهو جوهر فكرة المسئولية عن تعهد العمران ورعايته، «وبالعكس من ذلك إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل، وسلوك طرقها، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة، ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم، ويتبدل به سواهم ليكون نعيًا عليهم في سلب ما كان الله قد آتاهم من الملك، وجعل في أيديهم من الخير: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول، فدمرناها تدميرًا﴾. وهو كذلك أمر يخضع للملاحظة والتجربة والبرهان، «واستقرئ ذلك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيرًا مما قلناه ورسمناه. والله يخلق ما يشاء ويختار».

ويمكن أن نستخلص من رؤية «ابن خلدون» أن هناك معيارين ضابطين يحكمان طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع من خلال حركة العصبية، التي يمكننا من خلالها الحديث عن أطوار الدولة ونمط وآليات وأسباب الانتقال من طور لآخر وصولاً إلى سقوط الدولة وخراب العمران[٢١]:

(٢٠) الفصل العشرون من الباب الثاني: في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة». كما يمكن تتبع استشهاد ابن خلدون بسنن الله في عباده، وتقصي صلاتها بالمعايير الضابطة للعمران البشري في سبعة عشر موضعًا داخل المقدمة.

(٢١) أخذنا هذه المعايير عن دراسة أبي يعرب المرزوقي، الإصلاح المتصل : جدل صورة العمران ومادته في المنظور الخلدوني، موقع الملتقى الفكري .

١- معيار إيجابي يتصل بكفالة قيم العدل في العمران (خلافة الحق وكفالة الخلق ورعاية المصالح)، بجانبيها المادي (الحفاظ على استقلال وفاعلية الأنشطة الاجتماعية الأخرى) والمعنوي (الحفاظ على تنوع وتعدد الإرادات الاجتماعية).

معايير العلاقة	الطور الأول	الطور الأخير
قيم العدل المعنوي	إنزال الناس منازلهم	الجاه والنفوذ
(المكانة/المنازل)		المرتزقة
قيم العدل المادي (الظلم/العدل)	التعفف عن أموال الناس العدالة في التوزيع	الجبايات[٢٢] مزاحمة الناس أرزاقهم[٢٣] الوظيفة مصدر للرزق[٢٤]
علاقات التدافع (سلمية/صراعية)	مشاركة واعية وسلمية لمنافع السلطة	الاستبداد والتعسف وقهر الناس[٢٥] عصبية الاستظهار والاصطناع
مؤشرات العمران (الأمل/العمل/العمران)	جدة الأمل السعي والكسب توسع العمران	ذهاب الآمال[٢٦] القعود عن السعي خراب العمران / الفوضي

---

(٢٢) علاقة الجبايات بالظلم في قوله :« ولا تحسبن الظلم أنما من أخذ المال أو الملك من غير عوض، بل الظلم أعم من ذلك: الجباية/ الاعتداء/الانتهاب/المنع لحقوق الناس/الاغتصاب/ السخرة والتكليف بالأعمال/التسلط / الاحتكار/ الإكراه في البيع والشراء وهي كلها مؤشرات لمفهوم الظلم المادي للرعية باب واحد وهو الرزق».

(٢٣) الفصل الأربعون في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعية.

(٢٤) الفصل الثالث في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي، والإمارة ليست بمذهب طبيعي للمعاش.

(٢٥) من أسباب فساد الحكم النخب المتخلفة التي تستحوذ على الحظوة ولا يهمها سوى الانتهاب ومزاحمة الناس في أرزاقهم، فتذل الناس ويعم الكذب والنفاق وتفقدهم القدرة على الصدق والدفاع عن النفس، فتفقدهم معاني الإنسانية ذاتها وتتركهم «عيالاً» على غيرهم من الأمم والشعوب.

(٢٦) « وإن تكرر ذلك عليهم أفسد آمالهم في العمارة، وقعدوا عن السعي فيها جملة فأدى إلى انتقاض العمران وتخريبه».

٢- معيار سلبي يتصل بمنع الفساد في الأرض من خلال مفهوم التدافع والمدافعة وارتفاع الصراع على السلطة لتؤدي دورها في العمران.

٣- ثم هناك محصلة المعيارين السابقين ممثلة في متلازمات «ابن خلدون» الثلاث: الأمل / العمل /العمران.

وأخيرًا يجب علينا أن نرى طبيعة العلاقات الديناميكية في الجدول السابق عبر مفهوم الدفع والدافعية أو التدافع وهو مفهوم يمتلك من المقومات الموضوعية ما يجعله بحق معيارًا للعمران وعدم الإفساد في الأرض. وقد استشهد «ابن خلدون» بآية الدفع في مواضع تحكيماً لها كمعيار فيما يقوم من علاقات بين العصبيات (السياسة الخاصة) أو في علاقات الدولة بالمجتمع (السياسة العامة)[٢٧].

فمن سمات المفهوم الموضحة لحاكميته الانضباط وانفتاح الغايات وارتباط وسائله بغاياته، حيث يبغي منع الفساد في الأرض (قيم العدل المادي) ومنع التعدي على حرية العبادات (قيم العدل المعنوي)، فلا يجوز استخدام العدوان بهدف منع الفساد في الأرض، ولا إنكار حرية العبادة اتقاء الاعتداء على ما يمثلها من بيع وصوامع ومساجد .

وهكذا يخلص «ابن خلدون» إلى أن أسباب انهيار الدول وتدهور أوضاعها بعد اكتمال نموها، نتيجة ما يطرأ عليها من تطور يُنبئ عن تحول يُغير مسارها من النماء إلى اتجاه معاكس نحو التراجع والاضمحلال، وذلك بسبب ما ينشأ فيها من موقف سياسي معقد، يلخصه «ابن خلدون» في أن

(٢٧) في الفصل الثامن عشر من الباب الثاني في مسألة علاقة الغلب والمزاج في التكوين تعبيرًا عن علاقات التدافع بين العصبيات عبر العصبية الكبرى التي تفرض نمطاً من القبول الواعي والسلمي لعلاقات السلطة وفاعلياتها من ناحية. وفي الفصل الثاني عشر من الباب الخامس في دور الفصل في الأحكام في استقرار العلاقات الاجتماعية بين الناس خاصة في مجال الرزق. « وأما من كان فاقدًا للجرأة والإقدام من نفسه، وفاقد الجاه من الحكام، فينبغي له أن يجتنب الاحتراف بالتجارة، لأنه يعرض ماله للضياع والذهاب، ويصيره مأكله للباعة، ولا يكاد ينتصف منهم، لأن الغالب في الناس -وخصوصًا الرعاع والباعة- شرهون إلى ما في أيدي الناس سواهم، متوثبون عليه. ولولا وازع الأحكام لأصبحت أموال الناس نهبًا ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض، ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾.

من طبيعة المُلك الانفراد بالمجد. ويصف هذا التحول على النحو التالي «المجد بالعصبية، والعصبية متألفة من عصبيات كثيرة، تكون واحدة منها أقوى من الآخريات كلها، فتغلبها وتستولي عليها حتى تُـصيرها جميعًا في ضمنها.... وتُصيّرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصبيات.... وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورئاسة فيهم. ولا بد أن يكون واحد منهم رئيسًا لهم غالبًا عليهم، فيتعيّن رئيسًا للعصبيات كلها لغلب منبته بجميعها، وإذا تعـيّن له ذلك. (ومن) الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم، ويجيء خـُلـُقُ التألّه الذي في طباع البشر، مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم ... فيجدع أنوف العصبيات ويكبح شكايمهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم ويقرع عصبيتهم عن ذلك، وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر ناقة ولا جملاً. فينفرد بذلك المجد بكليته.... وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم للثاني أو الثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها. إلا أنه أمر لابد منه في الدول، سُنـّة الله في عباده».

ونظرًا لما لظاهرة تفرد الحاكم بالسلطة من أهمية بالغة في علم السياسة ونظم الحكم، نجد «ابن خلدون»وبداية إقبال الدولة على الهرم ويرجع ذلك إلى ثلاثة أسباب:

الأول: مادام المجد مشتركًا بين العصابة (= الجماعة)، وكان سعيهم له واحدًا، كانت هممهم في التغلب على الغير والذب عن الحوزة، أسوة في طموحها وقوة شكايمها ومرماهم إلى العزّ جميع. فهم يستطيبون الموت في بناء مجدهم ويؤثرون الهلكة على فساده. وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد، قرع عصيهم وكبح من أعنتهم واستأثر بالأموال دونهم، فتكاسلوا عن العز (الغزو)، وفشل ريحهم وريموا المذلة والاستعباد. ثم رُبيّ الجيل الثاني على ذلك، يحسبون ما ينالهم من العطاء أجرًا من السلطان .... وتقبل (الدولة) به على مناحي الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها.

الثاني: يصاحب هذا التحول ميل متكاثر إلى الدعة والترف، وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم، فالفقير منهم يهلك والمترف يُستـَغرق عطاؤه بترفه. ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة .... مما يؤدي إلى اضطراب الاقتصاد والإدارة، مع ازدياد الانحراف.

الثالث: وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألفًا وخلقًا صار لهم ذلك طبيعة وجبلّة شأن العوايد كلها.... وينقلب خلق التوحش وينسون عوايد البداوة التي كان بها الملك من شدة البأس.... وركوب البيداء..... حتى يعودوا عيالاً على حامية أخرى إن كانت لهم.....ويتخيّر صاحب الدولة أنصارًا وشيعًا من غير جلدتهم، ممن تعودوا الخشونة، فيتخذهم جندًا يكونون أصبر على الحروب، وأقدر على معاناة الشدائد .... للترف.

يتبين من هذا التحليل الذي قدّمه «ابن خلدون» أنه كان شديد التشاؤم لما آل إليه حال العالم الإسلامي على زمانه من التخلف والضعف، بعد العزّ والمجد القديم.

هنا يجب التوقف قليلا عند الرؤية التى يقدمها «ابن خلدون» لبدء نشوء الدولة ، فبعض العلماء والمفكرين يرى أن تلك الرؤية ترتبط بحقل جغرافي —تاريخي محدد، ومن ثم لا مجال لأي حديث عن نظرية «ابن خلدون» عن الدولة على إطلاقها، فهي دولة محدودة الأصل والمجال، فضلاً عن أنه لا يمكننا أن نفهم قانون تطور الدولة عند «ابن خلدون»دون ربطها بأساسها القبلي، فلا معني للنشأة ولا للمراحل التي يحددها «ابن خلدون» للدولة إلا إذا كانت ذات أساس قبلي، ومن هنا نفهم لماذا تكون هذه الدولة الخلدونية محدودة في الزمان لا تتعدي أجيالاً معدودة ولا تبتعد كثيرًا عن قاعدتها القبلية[٢٨]. بتعبير آخر فالدولة الخلدونية محكومة في ميلادها وتطورها بمحيطها القبلي وبالتناقض مع فئات معينة، ومن ثم فلا معنى إذن للبحث عن تقييم للنظرية المتعلقة بها خارج هذا الإطار[٢٩].

وهناك من يستند من العلماء والدارسين إلى المبررات التي ترى أن الظروف والعوامل المؤثرة في نشأة المجتمعات والدول في المنطقة العربية قد تجاوزت بكثير موقف «ابن خلدون»، وأن محاولات الاستفادة من تحليلات «ابن خلدون» قد توقفت عند حدود المرحلة الاستعمارية، أي إنها لم تتمكن

(٢٨) يعبر عن هذا الرأي علي أومليل، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر: مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير، تونس: المجلة العربية للثقافة، س١، ع ١، أيلول / سبتمبر ١٩٨١، صـ٣٠.
(٢٩) المرجع السابق، صـ ٣٠ .

من تتبع آليات التطور الطارئ على هذه المجتمعات في مرحلة ما بعد الاستعمار. و أن متغيرات التأثير في الدولة لم تعد العصبية والبدو والعمران، وإنما هي عوامل جديدة ذات علاقة بنمط الاقتصاد وتوزيع الثروة وتركيبة المجتمع الطبقية والتأثيرات السياسية الخارجية المفروضة[٣٠]. وهناك من يرى محدودية المفاهيم الخلدونية فى هذا المجال مقارنة مع المدارس النظرية التي بدأت تفرض نفسها، مثل مدرسة الفكر الماركسي، والتى يرى هذا الفريق أنها من حيث المنظومة الاصطلاحية المعاصرة بؤهله أكثر من غيرها لتحليل دينامكية هذه المجتمعات الجديدة التي لا صلة لها بالمجتمعات التي اهتم بها «ابن خلدون»، حيث اختفت البنية القبلية التقليدية، وتغيرت قواعد ومرتكزات قيام الدولة وتوزع السلطة على الفضاء الاجتماعي، و من ثم لم يعد الصراع القبلي وصراع العصبيات محركًا للمجتمع المعاصر[٣١].

ويرى هذا الفريق من العلماء أن تطبيق الفهم الخلدونى لطبيعة الدولة على المجتمعات العربية الراهنة، وبالأخص في الحقبة النفطية، من باب المماثلة مع المجتمعات التي تناولها، إذ «الاقتصاد النفطي هو من قبيل الاقتصاد الريعي، وهو اقتصاد يضخ ثروة هائلة من خارج العملية الإنتاجية إلى المجتمع المعني، وهو اقتصاد ناضب لا محالة، ويغري بالاستهلاك الترفي، سواء في مواقع الصفوات الحاكمة أم الفئات أدنى منها، وهى ثروات ظهرت فجأة وبدون أن تسبقها نقلة حضارية حقيقية[٣٢]. تطبيق هذا الفهم يفرض قدرًا من التخوف الذي يترتب على النتائج المنطقية لتلك المقدمات، و»تطبيق القانون العلميْ الذي انتهى إليه «ابن خلدون» عن اضمحلال هذه الحضارة التي تقوم على اقتصاد غير اعتيادي هو النفط، والذي يتسم بنـزعة استهلاكية ترفية محمومة تزكيها مخططات

---

(٣٠) عبر عن هذا الرأي المنصف وناس، المنظومة الاصطلاحية الخلدونية (مقاربة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون)، ضمن كتاب أزاد محمد علي (وآخرون)، الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، سلسلة كتب المستقبل العربي (٣١)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، مارس ٢٠٠٤، صـ ٧٩-٨٠.

(٣١) المرجع السابق، صـ ٨.

(٣٢) انظر على فهمي، التحليل الخلدوني في العلوم الاجتماعية بين تقديس التراث وتحديث المحاولة: رؤية فكرية، مجلة شئون اجتماعية، س٤، ع ١٣، ربيع ١٩٨٧، صـ ٦٦-٦٧.

الغرب الاستعماري والرأسمالية العالمية، وهو ما يسحب عليها القانون العلمي أو النبوءة الخلدونية على واقع حضارتنا الراهنة في ظل الحقبة النفطية التي تؤذن بالانتهاء»[٣٣].

إلا أنه رغم ما تثيره الرؤية الخلدونية فى علم السياسة من جدل يبقى أنها تقدم نماذج معرفية وتاريخية إلا أنها لا يجب التعامل معها باعتبارها نماذج معرفية قياسية تصلح للتطبيق على كل واقع يفترض فيه بعض عناصر التشابه أو المماثلة في العوامل والمقومات، مع الأخذ في الاعتبار عناصر الاختلاف والمغايرة. ورغم هذا فإن القول من ناحية بخصوصية تحليل «ابن خلدون» للاجتماع البشري الإسلامي فحسب، وتركيزه على الأمثلة والشواهد المستقاة من ذلك الاجتماع، لا يجب أن يحجب عنا أمرين بديهيين: « أن الأمثلة التي يوردها لموضوع علمه الجديد لا تقتصر على المجتمع الإسلامي، وإن كانت الأخيرة هي الغالبة لعلة عملية، وهذا يتماشى مع شمول الموضوع وهو العمران البشري وليس اجتماعًا إنسانيًا معينًا من ناحية[٣٤]، وأن هذه الأمثلة في كل الحالات تأتي لتأكيد تحليل نظري عام تتأخر عنه لتوضيحه، ولا تتقدم عليه لتأسيسه، إنها إذن شواهد وليست مبادئ، وهو ما يؤكده ابن خلدون عند الإشارة إلى شروط تأسيس أي علم من العلوم[٣٥].

---

(٣٣) المرجع السابق، صـ ٦٧.

(٣٤) فهو علم مستقل بنفسه، ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهو ما يفترض عموم النظر الذي لا يقدح فيه خصوص التطبيق، خاصة من خلال حديث ابن خلدون عن كيفية استنباطه العلم، «لم أترك شيئًا في أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأول وأسباب التصرف والحول في القرون الخالية والملل وما يعرض في العمران من دولة وملة ومدينة وحلة وعزة وذلة وكثرة وقلة وعلم وصناعة وكسب وإضاعة وأحوال متقلبة مشاعة وبدو وحضر وواقع ومنتظر إلا واستوعبت جمله وأوضحت براهينه وعلله.

(٣٥) أبو يعرب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني، مرجع سبق ذكره، صـ ٤٣.

الفصل الخامس

«ابن خلدون» وعلم العلاقات الدولية
من منظور حضاري



تحدث الباحثون عن «ابن خلدون» مؤرخًا وفيلسوفًا ورجلَ اقتصاد وعالم اجتماع، ولكنهم لم يهتموا بجانب هام من الجوانب التي أخذتَ بلب «ابن خلدون»، وهي تعلقه برصد العلاقات الدولية، التي كان يتتبعها تلمسًا منه للمحطات التي كانت تهدف إلى صلة المغرب بالمشرق، وصلة كل من هذين الجناحين بالعالم المسيحي من الغرب والتتر من الشرق .

هذا الجانب البارز في مقدمة «ابن خلدون»، وتاريخ «ابن خلدون» يشكل وحده مرجعًا ذا أهمية كبرى حول العلاقات الإسلامية أو العلاقات الإسلامية المسيحية، وكذلك بدء الاحتكاك بجحافل التتر، ونمط التفاعلات السياسية بين الدول والإمارات التي عاصرها، خاصة أنه كان على صلة جيدة بهذا الجانب من التاريخ، فقد عمل مع عددٍ من الملوك والسلاطين، حيث وجدناه في بلاط تونس، وبلاط فاس وقصر غرناطة وقصر اشبيلية وفي بجاية وقسنطينة، ومع أمير تلمسان وملك مصر وزعماء دمشق وأخيرًا مع التتري "تيمور لنك". وقد أتاح له ذلك المشاركة فى عدد كبير من الاستقبالات والاحتفالات واللقاءات التي تخصص عادة لعلية القوم، بل حضر عددًا كبيرًا من اجتماعات القمة بين الملوك والقادة والزعماء، وشارك في مجالس على مستوىً عالٍ من التفكير والتدبير، وكانت وراء السياسة والقرار.

بل عمل «ابن خلدون» دبلوماسيًّا ورسولاً بين الكثير من الحكام بهدف عقد الاتفاقيات وإقامة التحالفات، ولعل من أبرز ما قام به فى هذا المجال مفاوضته للقائد التتري «تيمور لنك» الذي اجتاح بلاد الإسلام، وأوقع فيها من التخريب والفظائع ما لم يسبق له مثيل. عندما أغار بجحافله على شمال بلاد الشام، ورأى السلطان المصري أن يسير للقائه، واصطحب معه عددًا من مشاوريه ومن الفقهاء ومنهم «ابن خلدون». فلما قرب من حلب رأى نفسه عاجزًا عن مواجهة القائد التتري فأراد أن يعقد الصلح معه، وأوكل هذه المهمة إلى وفد من العلماء كان «ابن خلدون» من أبرزهم. ويصف

لنا مؤرخنا لقاءاته مع "تيمور لنك" في سيرته الذاتية ومجالسه المتعددة معه، ويذكر أن تفاوضه معه أعان على تخفيف وطأته على المسلمين، وإن لم يمنعه ذلك من تخريب مدن الشام- ولاسيما دمشق- تخريبًا شديدًا[١].

هذه الخبرة المتراكمة لدى «ابن خلدون» فتحت له آفاقًا ما كان يمكن أن تفتح لغيره من مطلق الناس. وكان يكفي – نتيجة لذلك- أن يتحدث إلى جليسه لحظاتٍ قليلة ليكتشف فيه هذا الجليس منجمًا ثرياً لخبيرٍ في التطورات العالمية والصلات الدولية، إلى جانب أن الجالس إليه يشعر بأنه أمام تحفةٍ في بابِ المفاكهة والمؤانسة والمصانعة والمكايسة والمحاورة والمراجعة.

ولم يقف اهتمام «ابن خلدون» عند حدود رصد وتحليل العلاقات الدولية التي كانت الدولة الإسلامية طرفًا فيها كما يزعم البروفسور بوتول Bouthoul الذي يذكر أن «ابن خلدون» لم يهتم أبدا بما يخرج عن نطاق العالم الإسلامي والديانة الإسلامية مستحقرًا كل ما يعود إلى أوروبا النصرانية[٢]، بل إن قارئ المقدمة يجد اهتمامًا من كاتبها بمدينة روما عندما يصفها بالعظمى ويذكر أنها كانت كرسي ملك الفرنجة ومسكن البابا بطريركهم الأعظم، ويشير إلى ما فيها من المباني الضخمة والهياكل الهائلة والكنائس العادية، بالإضافة إلى حديثه عن مدينة القسطنطينية كرسي القياصرة، وعن شارات الملك والسلطان في الأمم النصرانية، هذا إلى حديثه عن الأساطيل النصرانية في نهاية الأمر وعن اهتمامات " هيلانة" أم "قسطنطين"، بالإضافة إلى حديثه المسهب عن اسم البابا في الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهودية. ومما تجب ملاحظته أن هذا الحديث عن "البابا" و"الكوهن" يأتي مباشرة عقب فصول الخلافة الإسلامية وإمارة المؤمنين، ويتضمن هذا الحديث مقارنة بين الخلافة في الإسلام وبين رئيس الملة عند النصارى. واستمد «ابن خلدون» جزءا كبيرا من معلوماته تلك من مشاهداته خلال رحلته إلى القدس سنة ٧٨٩هـ/١٣٨٧م. وتظهر تلك الرحلة سماحة «ابن خلدون» ونظرته العلمية فى رحاب الإنسانية جمعاء حيث يسرد ما شاهده خلال

(١) محمود علي مكي، «ابن خلدون أصدق شاهد على عصره»، ورقة مقدمة إلى ندوة «عالمية بن خلدون»، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥ -٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

(٢) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى جاستون بوتول، ترجمة عادل زعتر، دون ناشر، بدون تاريخ.

رحلته تلك من زيارته لمدفن الخليل عليه السلام ومروره عليه أثناء ذهابه إلى بيت لحم حيث زار كنيستها التي يصفها قائلاً "إنها بناء عظيم في موضع ميلاد المسيح، شيدت عليه القياصرة بناء بسماعين (أي صفين) من العمد الصخور منجدة (مصطفة) مرقومًا على رؤوسها صور ملوك القياصرة وتواريخ دولهم ميسرة لمن يبغى تحقيق نقلها بالتراجمة العارفين لأوضاعها، وهو ما يشهد بعظم ملك القياصرة وضخامة دولتهم".

وسنلاحظ كذلك في المجلد الثاني سلسلة فصولٍ عن دولة اليونان والروم واللاتين والقوط وغيرها من الأمم، بمعنى أن الرجل لم يقتصر حديثه على المجتمعات الإسلامية. وفي المجلد الرابع نجد فصلاً يحمل عنوان الخبر عن "أصل ملوك بني أدفوش من الجلالة بعد القوط، ولعهد المسلمين، وأخبار من جاورهم من الفرنجة والبشكنس والبرتغال". ويقارن ويفارق بين التشابه في سير الأمور عند ملوك النصرانية وعند ملوك المسلمين فيقول: وقد ركبهم من الخلاف والمنافسة في أوقات ضعفهم واختلاف ملوكهم كالذي ركبه المسلمون. هذا كله إضافة إلى ما يلاحظه القارئ في مختلف المجلدات من حديثٍ عن الأخبار المتعلقة بالمسيحيين والمسلمين و أخبار عن الصراعات التي كانت تنشب أحيانا بين هذا الفريق أو ذاك. وهكذا نتأكد أن «ابن خلدون» لم يكن عاكفًا على نفسه، بل إنه كان منفتحًا على عالمه، ورجل بيئته.

إن إعادة قراءة تراث «ابن خلدون» والدراسات الخلدونية تشير إلى إسهام تراث «ابن خلدون» في مجال العلاقات الدولية تنظيرًا وحركة، سواء كان ذلك بطريقة مباشرة أم غير مباشرة، وسواء من داخل علم العلاقات الدولية أم من خارجه[٣].

إلا أن إعادة قراءة هذا التراث يجب أن تتم من خلال المداخل المقارنة -الحضارية منها على وجه التحديد-فواقع التطور في مسار علم الاجتماع بصفة عامة، والعلوم السياسية بصفة خاصة في مرحلة ما بعد الحداثة؛ أضحى يفسح مجالا لتعدد المنظورات، الاقترابات، المدارس، وذلك على

---

(٣) نادية محمود مصطفى، «أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية»، ورقة مقدمة إلى ندوة «عالمية ابن خلدون»، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

ضوء المراجعة التي جرت وما زالت تجري لما ساد وهيمن على هذه العلوم من منظورات الحداثة والعلمانية والوضعية الغربية.

وتتضح أهمية هذا المدخل الحضاري المقارن فى إعادة قراءة التراث الخلدونى لاعتبار آخر، وهو تطبيق الإسهام الذي حققته الجماعات البحثية في مجال العلوم السياسية على صعيد مجال الدراسات والمنظورات الحضارية المقارنة، وبالذات في مجال العلاقات الدولية، خاصة أن التطور في واقع العلاقات الدولية خلال العقدين الماضيين، وفي قلبه عمليات إعادة التشكيل "الداخلية، والعلاقات البينية، والعلاقات عبر القومية، والعلاقات العالمية" التي تشهدها مناطق العالم، قد أبرز بدوره صعود وتجدد الاهتمام بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية، في تشابكها مع نظائرها السياسية الاقتصادية- العسكرية. خاصة أن علم العلاقات الدولية (الغربي) تنطلق منظوراته السائدة مما يسمى "النموذج المعرفي الغربي" أي النموذج المعرفي للحداثة (المادي، العلماني، النفعي، المطلق) مقارنة بما يسمى النموذج المعرفي "الحضاري أو الإنساني أو القيمي" (ومن أمثلته الإسلامي)(٤)، أو ما يسمى "النموذج المعرفي المتأرجح" مقارنة بما يسمى النموذج الرأسي(٥).

ومن ناحية أخرى كان من أهم مخرجات مراجعة حالة العلم في مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد الوضعية أمران أولهما تلك الدعوات إلى تجدد الاهتمام بالفلسفة والاجتماع والتاريخ في دراسة العلاقات الدولية كسبيل لعلاج قصور وعيوب السلوكية الإمبريقية المفرطة التي فشلت في التنبؤ بنهاية الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتي، وثانيهما هو تجدد الاهتمام بالقيم على نحو يساهم في التخفيف من غلواء الوضعية الساعية لعلم خالٍ من القيم، ومن غلواء علمانية العلم وماديته الساعية لعلم بعيد عن الدين والثقافة والحضارة، مستغرقًا في الأبعاد المادية السياسية منها والاقتصادية والعسكرية، وهي الغلواء المركبة التي كانت تجسد وتتطابق مع اتجاهات الهيمنة والسيطرة على أرض

(٤) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز في: عبد الوهاب المسيري (تقديم وتحرير)، إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٥. الجزء الأول.

(٥) منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، إسلامية المعرفة، العدد ٦، سبتمبر ١٩٩٦، ترجمة د. نصر عارف، صـ ٦٩- ١٠٩.

الواقع. بعبارة أخرى: كان من أهم ملامح مراجعات ما بعد الحرب الباردة وما بعد الوضعية ملمحان أساسيان أولهما: بروز أهمية الدين والثقافة في دراسة العلاقات الدولية، بعد أن حازت الاهتمام والأولوية في ظل سيادة المنظور التقليدي القضايا والأبعاد العسكرية- الأمنية، ثم تلاها في مرحلة تالية قضايا الاقتصاد السياسي الدولي. وثاني هذه الملامح هو مراجعة المنهج الإمبريقي- الوضعي- السلوكي الذي رفع شعار "علم خالٍ من القيم" -وهي المراجعة التي قادت إلى رد الاعتبار للقيم- على أساس أن أحد أهم أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة أو عدم وجود منظور سائد هو كما يقول "هاليداي" و"هولستي" على سبيل المثال، هو إهمال القيم، التاريخ، الفلسفة.

لهذا كان الفصل بين البعد القيمي والبعد المادي في دراسة العلاقات الدولية السابقة موضع نقد هام في مرحلة ما بعد السلوكية أيضًا، إذ إن عمق وامتداد واستمرار الجدل (منذ منتصف الثمانينيات) حول هذين الأمرين تبين كيف أن دراسة العلاقات الدولية مازالت تشهد حالة مراجعة قادت إلى الحديث عن "إعادة تعريف السياسي[٦]"، فالمداخل القيمية والثقافية والحضارية (إلى جانب الدينية) ساهمت في إعادة تعريف مستوى التحليل بعيدًا عن المستوى التقليدي (الدولة والنظام الدولي)، وإعادة تحديد نطاق موضوعات العلم نحو موضوعات جديدة. فإذا كانت مرحلة ما بعد السلوكية التي شهدت تنافس منظوري الواقعية والتعددية قد أدت أيضًا إلى درجة من إعادة تعريف السياسي نتيجة اتجاه الاهتمام نحو فواعل جديدة من غير الدول ونحو قضايا جديدة ذات أبعاد اقتصادية، فإن المرحلة الراهنة من تطور منظورات العلم تستجيب وتسعى لتجاوز الإهمال السابق للمتغيرات الدينية والثقافية في محاولة لتجاوز مرحلة علمانية ومادية العلم المفرطة.

لكل تلك الاعتبارات هناك أهمية لتقديم من قلب الثقافة الإسلامية عن العلاقات الدولية، خاصة أن المسلمين يمثلون خمس سكان العالم، وأن قضايا العلاقة بين الإسلام والمسلمين وبين الغرب تحتل الاهتمام العالمي، كما أن الوصول إلى "عالمية" علم العلاقات الدولية يفترض مشاركة منظورات أخرى غير الغربية، وهو الأمر الذي يتيحه إعادة قراءة تراث "ابن خلدون" الذي وضع

(٦) نادية محمود مصطفى: إعادة تعريف السياسي في حقل العلاقات الدولية (في) نادية محمود مصطفى (محرر): علم السياسة، مراجعات نظرية ومنهجية، سلسلة السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، ٢٠٠٤.

نظرية العمران البشرى. فالمساحة التي توقف عندها «ابن خلدون» في نظرية العمران تحمل مواطئ قدم كثيرة للبعد الدولي، تساهم في مجموعها في تحديد ملامح أبعاد منظور حضاري لدراسة العلاقات الدولية ، خاصة وأن التراث الخلدوني في مجموعه هو تعبير عن رؤية كلية شاملة متعددة الأبعاد للظاهرة الاجتماعية بأوسع معانيها. ولعل هذه الكلية، دون الاجتزاء أو الجزئية أو الاستقلالية هي من أهم سمات "التأصيل الإسلامي للظواهر أو للعلوم"، وهى الكلية التي تتجاوز الثنائيات وتتخطاها مفندة الصراع أو التضاد بين جانبي الثنائية، وباحثة عن تكاملية أو توافقية أو اندماجية بينهما على نحو ينشئ جديدًا. وبذا يتشابك ويتفاعل –ولا يتضاد أو يتواجه– السياسي مع الاقتصادي والمجتمعي، وكذلك القيمي مع المادي، والواقع مع التاريخ، والداخلي مع الخارجي، والصراعي مع التعاوني، والفكري مع الحركي؛ فكيف انعكس هذا النمط من التأصيل بدوره على مساحة العلاقات الدولية في فكر «ابن خلدون» الذي قدم إسهاما في التنظير للتغير الدولي من مدخل حضاري.

على امتداد المقدمة يمكن رصد رؤية «ابن خلدون» للمنهج الحاكم لقواعد ونمط العلاقات بين الدول والذي وضعه من خلال تحليل مضمون فصوله التالية :

- الفصل الحادي والعشرون من الباب الثاني تحت عنوان: "إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع" .
- الفصل السابع من الباب الثالث: "كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها" .
- الفصل الثامن من الباب الثالث: "في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة" .
- الفصل الثامن والأربعون من الباب الثالث: " في اتساع نطاق الدولة أولاً ثم تضايقه طورًا بعد طور" .

- فصل من الباب الثالث: "في أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة".

وهو التحليل الذي يشير إلى ما يمكن أن يقال عنه نظرية متكاملة في العلاقات الدولية(٧) عند «ابن خلدون» يتطلب تحديد معالمها قراءة مغايرة للنص الخلدونى تتجاوز القراءات السائدة والتي تتراوح بين:

- قراءة أوروبية كولونيالية تعتمد على جمع معلومات عن العلاقات الاجتماعية والخصائص السلالية للسكان المحليين وعن ظروف حياتهم ونشاطهم الاقتصادي.
- قراءة عنصرية تعتمد على التشابه الظاهري لأفكار «ابن خلدون» وآخرين، من أمثال "ماركس، كونت، دانتي، مونتسكيو" وغيرهم.
- قراءة أوروبية من كاتب عربي: مثل قراءة "طه حسين" الذي اعتبر المثل الغربية هي المثل العليا، ونزل بها على أفكار «ابن خلدون»، الرجل الذي عاش قبل النهضة الأوروبية في العصور الوسطى، وبكل تأكيد فقد حمل في ذهنه مفاهيم تختلف دلالاتها الثقافية عن تلك المستخدمة من جانب "طه حسين".
- قراءة قومية ترى أن أفكار «ابن خلدون» هي النواة الحقيقية للقومية العربية، التي شهدت ذروتها ومجدها في فترة الستينيات من القرن الماضي(٨).

ومعظم هذه القراءات وقعت بين الإفراط والتفريط، فهناك من قوّل «ابن خلدون»ما لم يخطر بباله، وهناك من هبط على أفكاره بمفاهيم حضارية تختلف عن الحضارة والمفاهيم التي كان يتبناها «ابن خلدون» وهناك من سيطرت عليه فرضية معينة أراد أن يثبتها أفقدته الموضوعية في تحليله

---

(٧) أحمد نبيل صادق، « العلاقات الدولية في فكر ابن خلدون»، ورقة مقدمة إلى ندوة «عالمية ابن خلدون»، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي،٥ -٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

(٨) محمد أحمد الزعبي، «الفكر الاجتماعي الخلدوني»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، مارس ٢٠٠٤، صـ١٤.

لإثبات هذه الفرضية، وهناك من تعاطف معه فمنعه هذا التعاطف من التحليل الموضوعي ووضع عليه هالة قدسية تمنعه من الخطأ، مما حجب النظر عن بعض أخطاء وقع فيها "ابن خلدون" فى تحليله للأحداث التاريخية، على الرغم من أن «ابن خلدون»ذاته أكد في نهاية المقدمة أن ما قام به في هذه المقدمة إنما هو اجتهاد لشخصه، ويناشد كل من يأتي بعده ويدقق النظر في هذا العمل أن يصلح ما به من خلل، لهذا يمكن القول إن البعض كان خلدونيًّا أكثر من «ابن خلدون» نفسه.

ويؤكد «ابن خلدون» في نظريته -التي يمكن رصدها بشكل متكامل من خلال الفصول السابق الإشارة إليها- الدور الحاسم "لقوة الدولة" في تحديد نمط وطبيعة علاقاتها مع الدول الأخرى، وعوامل بقائها وفنائها، فقد أكد أن لكل دولة حدودًا طبيعية تتطابق مع نصيبها من الممالك والأوطان الذي يتم تحديده بناءً على قوة العصبية (بمعنى كثرتها عند «ابن خلدون»). ففي حالة وجود عصبية قوية في دولة ما ، فإنها تتوسع في حدودها وتغير على نصيب جيرانها من الممالك والأوطان ، وقد أعطى أمثلة كثيرة على ذلك.

ولم تكن قوة العصبية هي الفيصل في اتساع نصيب الدولة من الممالك والأوطان، لكن أيضا وحشية الأمة فقد أكد «ابن خلدون» أن الأمم الوحشية لها نصيب أكبر من الممـــالك، ويعـــزو «ابن خلدون» ذلك إلى أنهم يكونون مثل الحيوانات المفترسة التي تنقض على فريستها، كذلك فهم أقل ارتباطًا بوطن معين أو بلد بعينها، ويجنحوا إلى أوطان في أطراف البلاد والأقاليم البعيدة، مع تأكيده أنه بنفاذ توزيع العصبية على هذه الممالك تكون قد تحددت الحدود الطبيعية للدولة، وتوزيع العصبية على الممالك والأوطان بغرض إمضاء أحكام الدولة "الجباية والردع"، وتجاوز الحدود الطبيعية للدولة أو الاعتداء عليها يعني عدم وجود عصبية لإمضاء أحكام الدولة في الممالك الجديدة، وبالتالي يتم تعريض هذه المماليك للإغارة من العدو، وتكون البداية لنهاية الدولة(٩).

(٩) محمد عابد الجابري، فكر بن خلدون: العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي (يناير ١٩٩٢)، صـ٢١٢-٢١٥.

وبغض النظر عما إذا كانت الدولة التزمت بحدودها الطبيعية لتأدية وظيفتها التغلغلية أو لم تلتزم، فإن لكل دولة أجلاً محتومًا مثل الإنسان؛ لأن الدولة بعد أن تستقر لعصبيتها الأمور وتزداد جباياتها وأموالها، ينتقل أهل عصبيتها من طور البداوة إلى طور الترف والحضارة، فترق أخلاقهم ويميلون للكسل والجبن، فيبدأ كل أمير ينظر لما في يد أخيه، فيتنازعوا الرياسة، ويقتل بعضهم بعضًا شأن قابيل وهابيل، ويقل عدد الأمراء وتنكسر شوكة الدولة ويصيبها الخلل الأول، كذلك تقود الحضارة والترف عند «ابن خلدون» لزيادة المصروفات عن الإيرادات والبذخ، فيحاول القائم على الأمر أن يوازن بين الدخل والمصروف، فيشعر أهل الأطراف بقوتهم وضعف مركز الدولة التي ينتسبون إليها، وتقوم الدولة المستجدة على حساب الدولة المستقرة(١٠).

لكنْ لعصبية الدولة المستجدة حالان، الأولى أن يكونوا على أطراف الدولة وعصبيتهم الضعيفة لا تتطلع لأكثر مما تملك على الأطراف، أي إنها لا تتطلع لمركز الدولة، أما الثاني حال الدعاة الخوارج على مركز الدولة وقلبها فهم يتطلعون للسيطرة على القلب، لكنهم سرعان ما يرتدون لأن الدولة المستقرة في تصورهم لازالت أقوى لما لها من جباية ثابتة وجذور راسخة وإن ضعفت. عندئذ يلجأ أهل عصبية الدولة المستجدة إلى المطاولة والركون، حتى يتمكن الهرم من الدولة ويقضي الله أمرًا كان مفعولا، فينكشف حال الدولة المستقرة لأهل المستجدة الذين عزلوا لمعارضاتهم ولما تبين منهم من الخروج على الحاكم، فتنبعث همة الدولة المستجدة لتقضي على ما تبقى من الدولة المستقرة بالقتال(١١).

كذلك فالعصبية تحدد عمر الدولة بطريق غير مباشر، حيث إن قوة العصبية تحدد نصيبها من الممالك، ومن ثَمَّ اتساع الدولة، فالعصبية القوية تعني دولة متسعة. وعند انتهاء عمر الدولة طبقاً لدورة «ابن خلدون»، تبدأ بفقدان الأطراف، وإذا كان فقدان كل طرف يعنى بنقصان الزمن، أي يتخذ قدرًا من الزمن، فالدولة المتسعة يطول عمرها عن الدولة محدودة الرقعة، هذا إذا ما كان أهل

---

(١٠) المقدمة ، مرجع سبق ذكره »، صـ ٢٦٥- ٢٦٧.

(١١) المرجع السابق، صـ٢٦٨-٢٧١.

عصبية الدولة المستجدة في أطراف الدولة، أما إذا كانوا من الخوارج والدعاة في قلب الدولة، فتكون نهاية الدولة المستقرة بنهاية مركزها.

في وسط ما سبق طرح «ابن خلدون» فكرة قوة ووظيفة الدولة في المركز والأطراف، ففي البداية قال: إن هزيمة مركز الدولة تعني النهاية الفورية لها، بينما هزيمة الأطراف تعني اللجوء للمركز، ثم عاد مستبعداً أو قائلاً إنه نادراً ما يهزم مركز الدولة لأن قوة المركز في الدولة أكثر كثيراً من أن تهزم، وأن الأطراف هي التي قد تهزم بسهولة ويتم سلبها من الدولة سواء من الولاة الموكلين من جانب الدولة في مركزها، حيث أن بعدهم عن المركز يشجعهم على الخروج عليه، أو يسهل على العدو الإغارة على الطرف وسلبه من الدولة عن المركز[١٢].

مما سبق نستقي عدة أفكار عن «ابن خلدون» التي تحدد رؤيته لطبيعة العلاقات الدولية فيما يلي:

أ. للدولة حدود طبيعية تحددها قوة عصبيتها، ووحشية أهل العصبية.

ب. للدولة عمر محدد تحدده قوة عصبيتها، وقد تطرق لعمر الدولة في فصل آخر واضعاً عمر الدولة في قالب حتمية خلدونية حيث يتراوح من ١٠٠: ١٢٠ سنة، سواء قامت بوظيفتها التغلغلية أم لا.

جـ. للدولة وظيفة في ممالكها وأوطانها، تقوم عليها العصبية، وإذا غفلت عنها تصبح الممالك مطمعًا للأعداء، هذه الوظيفة هي "الجباية والردع".

د. تمر الدولة -ما إن تستقر- بمراحل الترف والحضارة بعد أن كانت في مرحلة البداوة والخشونة.

هـ. تتغلب الدولة المستجدة على الدولة المستقرة بالمطاولة في البداية ثم المناجزة فيما بعد.

و. عمر الدولة هو -بالأساس- سنة الله في خلقه[١٣].

---

(١٢) المرجع السابق، صـ١٤٥.

(١٣) العلاقات الدولية في فكر ابن خلدون، مرجع سبق ذكره.

هنا يجب التنبه إلى أنه عند البحث عن العلاقات الدولية في فكر«ابن خلدون» لابد أن نحترس جيدًا، بحيث لا نسقط على «ابن خلدون» وعصره معنى العلاقات الدولية الحالية. فمعنى الدولة لدى «ابن خلدون» يختلف شكلا ومضمونًا عن الدولة القومية التي نعنيها اليوم، والتي تحكمها قواعد القانون الدولي كما هو مفترض. فكما رأينا إنه يتعامل معها كإنسان بنظرته العضوية لها، وأن القانون الحاكم لها في علاقاتها مع الدول الأخرى هو قانون الغاب والقوة. ملاحظة أخرى أن «ابن خلدون» نبه في عصره إلى العلاقة الواضحة بين القوة الذاتية للدولة وأمنها، فمفهوم القوة الذاتية لديه المتمثل في قوة العصبية كثيرة العدد ذات المال والسلاح، التي تعيش طور البداوة، هو العامل الحاكم فيما يتصل بقصر وطول عمر الدولة، وفي مفهومه للعصبية أشار إلى تماسك العصبية الواحدة وعدم التنازع والصراع بين قادتها، وأكد دور الإيمان في حالة بداية الدولة الإسلامية، وتأثيره على اختراق المسلمين لأحد قواعده فيما يخص استيلاء الدولة المستجدة على الدولة المستقرة، فقد كانت أداة المسلمين المناجزة وليست المطاولة لما لديهم من إيمان وقوة وعزم.

لهذا فإن القراءة الجامعة لأفكار «ابن خلدون»يجب أن تسعى إلى البحث عن تطور هذه الفكرة عند مفكرين آخرين، في "جامعية الفكرة"، وهى الأفكار التي تطورت عند من جاء بعده، حيث يرى بعض الباحثين أن أفكار "ميكيافيللي" عن القوة والاستعمار هي صدى لأفكار "ابن خلدون" عن القوة في العلاقات الدولية.

فمفهوم القوة عند «ابن خلدون» يركز على قوة الدولة، وقوة الدولة هي قوة مزاجها وقوة المزاج هي قوة العصبية وقوة عددها قلة وكثرة، إلا أن هذا لا يعني عدم تدارك «ابن خلدون» للجانب المعنوي للقوة وتأثيره، حيث يرى أن هناك أيضا معنى دينيا للعصبية، وكتابته فصل تحت عنوان "لن يكون للعرب ملك إلا بالدين .." أبلغ دليل على هذا، لذلك فمفهوم العصبية (المفهوم الأساسي عنده) مفهوم حضاري محمل بالقيم"[١٤]، وإذا حاولنا متابعة تطور مفهوم القوة في المدرسة الواقعية فسنجد أنه ساد وسيطر لفترة طويلة على العلاقات الدولية، بمعنى أن القوة "علاقة سببية يقوم فيها

(١٤) فكر ابن خلدون: العصبية والدولة مرجع سبق ذكره، صـ٢١٢-٢١٥.

فاعل معين بالتأثير في سلوك واتجاهات ومعتقدات فاعل آخر حتى في قدرته"، إلا أن العديد من منظري المدرسة الواقعية الأحدث رفضوا هذا التعريف، منهم "كينيث والتز" مثلاً، الذي اعترض على هذا التعريف بسبب فكرة السببية، ويقترح تعريفًا آخر يرى فيه أن "القوة هي أن الفاعل أقوى بمقدار ما يؤثر على الآخرين أكثر مما يؤثرون عليه"، واقترح مقومات القوة للدول بناءً على مجموعة عوامل: حجم المكان – المساحة – الموارد الطبيعية – المقومات الاقتصادية – القوة العسكرية – الاستقرار – الكفاءة(١٥).

وفي تعريف آخر "لنيكولاس سبيكمان" يرى أن "القوة هي القدرة على الدفع بفرد أو جماعة في اتجاه مُعين مرغوب فيه عن طريق الإقناع – الشراء - استخدام الوسائل الاقتصادية – المقايضة – القهر". أما "أرنولد ولفرز" فيراها "القدرة على دفع الآخرين ليقوموا بما يريده فاعل ما ويمتنعوا عن ما يريدهم أن يمتنعوا عنه". ويفرق بين القوة والنفوذ، فالقوة تتم عن طريق القهر والحرمان أو التهديد بهما، والنفوذ عن طريق الترغيب بالوعود أو الهبات. ويرى "روبرت جيلبرت" أن القوة تتضمن المقومات العسكرية والاقتصادية والتكنولوجية للدولة، أما المكانة فهي تصور الدول الأخرى عن مقومات قوة الدولة وقدراتها واستعدادها للتعبير عنها(١٦).

وعلى تعدد تعريف القوة في المدرسة الواقعية إلا أنها تنحصر في أشكال محددة هي:

- المكانة: الاحترام الذي تتمتع به القوة.
- النفوذ: القدرة على التأثير في قرارات الآخرين.
- الإجبار: استخدام الوسائل المادية للتأثير في القرارات.
- السيطرة: عندما يؤثر فاعل ما على أغلب قرارات فاعل آخر ولا يتلقى منه أي تأثير تقريبًا.

(١٥) العلاقات الدولية في فكر ابن خلدون، مرجع سبق ذكره.

(١٦) المرجع السابق

في نفس السياق برز مفهوم الاعتماد المتبادل بين الدول، وهو يساوي قيام الدول بالتأثير في قرارات دول أخرى ولو بشكل عمدي. ومفهوم الاعتمادية يشمل علاقة تتضمن الاعتماد الكامل أو شبه الكامل من فاعل على آخر في إمداده بموارد معينة.

إذن فمفهوم القوة في العلاقات الدولية لا يربطها بموقف معين، كما أنها ليست قابلة للنقل والتحويل بسهولة شديدة كالمال إلا أنها ليست جامدة تماماً، و كل مكون من مكوناتها قابل للتحول في مواقف معينة أكثر من غيره من المكونات، فلا يمكن تصنيف الدول كقوى عظمى وصغرى إلا حيال مواقف معينة.

ويذكر "ميشيل سوليفين" في محاولته تجميع الجهود المختلفة في قياس القوة أن الأنواع أو الأنماط المختلفة من السلوك الدولي لا يمكن تفسيرها بنفس مقياس القوة. وأن الدول الكبرى عادة ما تكون هي الأكثر تأثيراً، إلا أن هناك استثناءات لهذه القاعدة، وأنه بجانب مقاييس القوة على مستوى النظام - مثل عضوية التحالفات والمنظمات وتوزيع مقدرات الدول داخل تلك المنظمات والتحالفات - نلاحظ أن «ابن خلدون» عند حديثه عن العصبية أكد إمكانية الانتساب لعصبيات لم يكن الأفراد منتسبين لها، وأن العصبية الضعيفة قد تعضد نفسها بالانتساب إلى عصبية أخرى في إشارة منه إلى التحالف، كذلك يجب أن نفرق بين القوة الساكنة والديناميكية، فالبعد الساكن هو المتعلق بتحديد مقوماتها وركائزها ومقارنتها بين أكثر من فاعل، أما البعد الديناميكي فهو المتعلق بتعبئة القوة عبر خلق هدف محدد أو مسألة إستراتيجية.

أخيرًا جاء "جوزيف ناي" ليعرف القوة وأنواعها: فأكد أن هناك نوعين من القوة:

- القوة الصلبة: المتمثلة في الأمور الملموسة من قوة اقتصادية، وعسكرية وغيرها.
- القوة الرخوة: على حد تعبيره، وهي قدرة الدولة على جذب الأخرين لها من خلال مشروعية السياسات لهذه الدول والقيم التي تشكل أساساً لها.

وتقاس مثل هذه القوة بمؤشرات مختلفة، وقد تبدو غريبة للغاية مثل استطلاعات رأي الشعوب عن دور هذه الدول في قضايا الأمن، السلام، التنمية، الفقر، الاستماع للإذاعات التي تبثها هذه

الدولة، وبهذا لا تكون القوة الرخوة شعبية تزول سريعًا، بل هي عدة أساليب وتوجهات للحصول على النتائج(١٧).

في النهاية فإن جامعية الفكرة السابقة ليست أكثر من إظهار تطور لتعريف ومعنى القوة في العلاقات الدولية، وعلاقتها بفكر «ابن خلدون»، وأن هذا التطور كان ذا طابع تراكمي وليس متناقضًا مع ما طرحه «ابن خلدون» الذي أدرك معنى القوة المادي والمعنوي. وهكذا نجد تشابهًا جليًّا بين رؤية كل من «ابن خلدون» و"ميكافيللي" فيما يخص العلاقات الدولية، فقد اتفقا على أن قانون القوة والغابة الواقعي هو الحاكم للعلاقات بين الدول، وكان هذا هو المدخل الطبيعي الذي تأسست عليه فيما بعد المدرسة الواقعية، فالعلاقات الدولية تنافسية وصراعية في جوهرها، ومن يفوز بها هو الأكثر قوة ومهارة. وبينما رأى «ابن خلدون» أن الدين والأخلاق مصدران للقوة، رأى "ميكيافيللي" أن الأمير لابد أن يكون مستعدًا للتخلي عن الأخلاق في أي وقت، فالأنبياء أنفسهم لم ينتصروا إلا حين كانوا يمسكون بالسلاح في أيديهم. وفي حين أكد "ابن خلدون" أن إصابة الدولة بالهرم يؤدي إلى طمع الآخرين فيها، وافقه "ميكيافيللي" مؤكدًا على أنه إذا لم تكرس الدولة جهدها للاستعمار فستصبح هي ذاتها هدفًا للتوسع من جانب الآخرين.

وعلى الرغم من أن"ميكيافيللي" لم يتحدث عن مفهوم العصبية، إلا أنه حذر من الجنود المرتزقة لأنهم لن يستميتوا في الدفاع عن البلاد، لأن الديار ليست ديارهم، وبهذا يكون متفقًا مع «ابن خلدون»الذي أكد على العصبية وأهميتها، هذه العصبية القائمة على النسب وتتمثل ثمراتها في النعرة والنصرة.

وأخيرًا فإنه رغم تشابه التجربة التي مر بها كل منهما، تظل التجربة المجتمعية وأهداف كل منهما مختلفة، وهو الأمر الذي انعكس بشدة في أفكارهما وتكوينهما العام، والمقارنة بينهما تبقى محفوفة بالمخاطر ما لم يقرأ الباحث الذي يجري المقارنة كل كاتب في إطاره تجربته، إلا أن «ابن خلدون» قد أفاد رجال السياسة في عصره وفي عصرنا من خلال وضعه قواعد لفهم العلاقات الدولية، خاصة فيما يتعلق:

---

(١٧) Joseph S. Nye، Jr. «the America's soft power: why Washington should worry»، Foreign Affairs، Vol. 39-83، May، June 2004، p. 35.

- نصيب الدول من الممالك والأوطان، فعلى سبيل المثال نجد أن الدولة عند «ابن خلدون» في تصرفها في علاقاتها هي الدولة أحادية التصرف، وأن ما يحكم توسعها على غيرها من الدول هو عصبيتها مما يعني فوضوية في النظام الدولي في هذا العصر.
- وظائف الدولة التي يجب عليها القيام بها، وإذا لم تقم بها فإنها تدفع أطراف الدولة إما للخروج عليها من جانب الولاة، أو تعريضها للعدوان من جانب العدو، وحديث «ابن خلدون» عن قوة الدولة في مركزها وضعفها في الأطراف وكأنه يتحدث عن المركزية واللامركزية في عصره.

وفى عودة مرة أخرى للمقدمة ومحاولة قراءة إنجاز «ابن خلدون» فى مجال العلاقات الدولية، سنجد أن «ابن خلدون» كان مصدرا أساسيا للمعلومات عن العلاقات المتوسطية الأوروبية اعتمد عليه كل الذين كتبوا عن العلاقات بين الغرب والإسلامي فى تلك الحقبة. نموذج ذلك الموسوعة الشاملة التي أصدرها الكونت De mas latrie في تأليفه الموثق عن العلاقات التجارية سواء في "المدخل" أو"المتـن" أو "المختصر"(١٨)، كما كانت مقدمته مصدرًا غنيـًا للمعلومات عن أنواع الهدايا المتبادلة بين قادة الدول على اختلاف دياناتهم ومذاهبهم، وهي الهدايا التي كانت بشكل ما تعبر عن المظاهر الحضارية لمختلف الدول التي كانت تعيش حول البحر المتوسط الذي كان يطلق عليه «ابن خلدون» اسم البحر الرومي أو البحر الشامي. وعن طريق«ابن خلدون» أيضًا عرفنا أسماء السكّة (العملات) التي كانت رائجةً في هذا الوقت بمختلف الجهات. وما من شك في أن العملات تكون وحدها عنصرًا مهمًا في دراسة التواصل الاقتصادي بين العالم العربي والإسلامي والعالم الأوربي.

ومن المهم التأكيد على أن "المقدمة" ومعها كتاب التاريخ كانت تحترم ثقافات وعقائد الدول الأخرى، فلم ينل«ابن خلدون» من أحد، بل على العكس من ذلك كان يعرف الملّة الإسلامية بما توجد عليه الملل الأخرى متعمّداً تعريف هذه بأولئك، إيمانًا منه بأن ذلك مما يساعد على معرفة

(١٨) Le compte de mas latrie: relation et commerce de l'Afrique septentrionale avec les nation cetiennes age. 1886, p. 274- 275.

الغير واحترامهم. وكان مما استفادته أوروبا من "المقدمة" و"التاريخ" ما كانت تقوم عليه أحوال الدول المتجاورة من إبرام اتفاقياتٍ ومعاهداتٍ تقوم على بنود مرقمة منظمة جعلت الدول الأخرى تستفيد من فقهها وقوانينها، وهو ما يؤكد أن الأمة الإسلامية كان لها إسهامها فى القانون الدولي. كذلك تعمد «ابن خلدون»الإتيان ببعض النوازل التاريخية ليس من أجل مجرد السرد، ولكن ليثبت ضرورة الحوار من أجل الوصول إلى وفاق، وليؤكد أن الفكرة التي تقوم على أحادية القرار فكرة " مارقة" مصيرها إلى الفشل، حيث إن جميع إفاداته كانت تصب في ضرورة إنصاف الإنسان للإنسان ومعرفة الإنسان لأخيه!! لهذا كان «ابن خلدون» في صدر المفكرين الذين يؤمنون بجدوى وحدة "القيادة" من أجل عالم أفضل، قرأنا هذا عنده وهو يتحدث عن أن أمر الحكم لا يمكن أن يقوم على رأسين اثنين..! ومن هنا لم نجد له حول تعدد الحكم في الأقطار الإسلامية ما يدل على أنه يرسم حدودًا للفضاء الذي يحكم فيه هذا الحاكم أو ذاك، بل إننا وجدناه يتصور أن بلاد المغرب مثلاً بجميع شرائحها تكون أمة واحدةً عليها أن تتآلف ولا تتخالف. وقد ظل يعمل على استئلاف هذا الفريق من أجل أن يعيش مع الفريق الآخر. لقد عاش «ابن خلدون» بعض فتراته في محنة أن يشهد عددًا من الحكام، كل منهم يرى أنه الأولى بالحكم، وكان يحتار حول أيهم يختار! كان لا يرى مبرراً لكي تختلف مصر مع طرابلس وتونس وبجاية وتلمسان وفاس، وأن الخلاف من أجل أمر لا يليق بالعقلاء، فقد كان شعوره وتعاملاته -سواء أكان يعيش بتونس أم تلمسان أم فاس أم القاهرة- أنه ينتمي إلى وطنٍ واحد... إلى أمةٍ واحدة... كان يرى أن الخلافات رؤية قاصرة، ولهذا فإن أحكامه كلها كانت نتيجة ما كانت عيونه تقع عليه.كان «ابن خلدون» يرى أن الديانات لا يجب أن يخاف بعضها من بعض، ولهذا تحدث عن اليهود وكأنه كان يعيش معهم في بيعتهم، وتحدث عن النصارى وكأنه كان يعيش معهم في الكنيسة، فكان مصدرًا ومرجعًا لكل الديانات في كل الجهات. وقد أكد هو ضرورة نشر هذا الوعي عندما وصل به المطاف إلى أنه يلاحظ بأم عينه كيف أن ملامح هذا العالم أخذت تتغير أثناء القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، بحكم الكوارث التي نزلت بالمنطقة فغيّبت كثيرًا من الشخصيات لا فرق بين يهودي ومسيحي ومسلم. وقد كان فى رؤيته تلك لا ينطلق من موقف ضيق محدود ولكن من منطلق فضاء يعرفه ويعيشه هو فضاء البحر المتوسط بكل

الشرائح التي تعيش من حواليه، لا فرق بين دين ودين ولا كنيسة وبيعة ومسجد، ومن هنا كانت "مقدمته" صالحةً لكي تكون مرجعًا للكل، ومصدرًا للجميع لا فرق بين نحلة ونحلة (١٩).

إن استعراض التراث الخلدونى في مجال العلاقات الدولية يشير إلى أن «ابن خلدون» استطاع أن يقدم نموذجًا معرفيًّا مغايرًا في العلاقات الدولية يخالف نموذج المدرسة الواقعية ، وهو ما يمكن تلمسه من الجوانب الأساسية التي تشكل ملامح هذا النموذج وهي:

- الدولة: طبيعتها وخصائصها وعلاقتها بمفهوم الأمة والجماعة، القومية في أصول الإسلام وفي التراث الفقهي.
- معايير تصنيف أطراف العلاقات الدولية: هل هي فقط علاقات بين مسلمين وغير مسلمين، أم هناك معايير أخرى تنبع من خصائص الهيكل الدولي ودرجة تجانس أعضائه (دول عظمى، كبرى، صغرى، غنية أو فقيرة، متقدمة أو متخلفة، قائدة ومهيمنة أم تابعة...).
- ترتيب سلم القيم والأسس والمبادئ التي تحكم العلاقات الدولية وأهداف هذه العلاقات.
- عناصر قوة الدولة وعناصر ضعفها وانهيارها، وزن استخدام القوة المسلحة في التعامل الدولي (هدف الدولة من استخدامها ودوافعها بالنظر إلى قيمة الجهاد ونشر الدعوة وكذلك حماية وتحقيق المصالح) أسباب الصراع والتنافس، أسباب التحالف، التسلط والهيمنة.
- أدوات الدولة لتحقيق أهدافها وتنفيذ سياساتها، والعوامل المؤثرة على أولوية استخدام هذه الأدوات (العسكرية، الاقتصادية، الدبلوماسية).
- موضوعات وقضايا التعامل الدولي في ظل الصراع أو التعاون وفي أوقات السلم أو الحرب، لأن الاقتصار على قضايا الصراع العسكري فيه اختزال كبير لظاهرة العلاقات الدولية وقصرها على جانب واحد.

(١٩) ابن خلدون أصدق شاهد على عصره، مرجع سبق ذكره.

- العلاقة بين طبيعة البيئة الداخلية (انقسامات، صراعات أو تماسك داخلي) وبين فعالية الحركة الخارجية للدولة (فتوح وانتشار أو تقلص وتراجع، دور قائد أو ثانوي أو تابع في النظام الدولي).

ليس هذا فقط، بل إنه استطاع فى منهجه هذا أن يخلق حالة من التكامل بين معطيات التاريخ الاجتماعي المتعددة السياسية الاجتماعية والاقتصادية، وهو المنهج الحضاري الذي يجمع بين المادي والقيمي، وبين الداخل والخارج، وبين الفكر والحركة، وذلك على عكس المناهج الغربية. لهذا فالاتجاهات المتنازعة فى نسبة فك ر«ابن خلدون» نحو المادية والعلمانية، التي تركز على زاوية واحدة من زوايا الأطروحات الخلدونية– في نطاق نظرية العمران– أي تركز إما على الأبعاد الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية؛ تقع عند التحليل في إشكالية الثنائيات المتضادة، ناهيك عن انفصالها عن السياق الثقافي الإسلامي الذي حكم فكر «ابن خلدون». وهو ما تسعى الاتجاهات الساعية للتأصيل الإسلامي لنظريات «ابن خلدون» لتجاوزه بالقفز على هذه الثنائيات واصفة الفكر الخلدوني بالرؤية الحضارية الشاملة، بالمنهج الحضاري، وأن الأصول الإسلامية لنظريات ابن خلدون هي التي تفسر رؤيته الكلية؛ ذلك لأنه[٢٠]:

- مزج بين العلوم الشرعية والإنسانية والطبيعية، ولم يقع أسير ضغط الواقع الجامد بكل أثقاله، ولكن أحسن الاتصال المباشر بمصادر المرجعية الإسلامية. ولذا كان قادرًا على التفاعل الخلاق بين الواقع وبين الأصل، حيث يبقي الصلة وثيقة بين الأحداث وبين الفكر والتراث، ولكن بأسلوب تجديدي يكسر الجمود ويجتهد في التفسيرات (بالتركيز على عوامل مادية) في ضوء الرصيد الثقافي والثوابت الحضارية ودون تجاهل معطيات الواقع.
- قدم منهجية شمولية تمزج بين جوانب المعرفة الإنسانية مزجًا كاملاً، وتبدأ من الإنسان إلى الجماعة إلى الدول إلى الحضارة، كما تمزج بين العوامل المادية وغير المادية في تفسير الصعود والانحلال. كما أن منهجية علم التاريخ، وموضوعه العمران يرشحان ويلتقيان، فلقد

(٢٠) عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، كتاب الأمة، العدد ٥٠، ١٤١٦هـ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر، صـ٦٩-١٠٠.

أصبح موضوع التاريخ هو الاجتماع، وأضحت منهجية دراسة الاجتماع هي فلسفة التاريخ، وكلاهما عند «ابن خلدون» حضاريان شاملان وليسا ماديين أو دنيويين فقط، فهو لا ينفصل في فهمه لهما عن الدين.

- لم تكن قوانين الحركة الاجتماعية - لدى ابن خلدون – مجرد تنفيذ لأوامر إلهية (كما يعتقد القدريون والجبريون عند تفسيرهم لأحداث التاريخ، تفسيرًا أحاديًا بسيطًا)، كما لم تكن قوانين الحركة تلك ذات استقلالية وإرادة ووعي (كما يرى الماديون والطبيعيون)، ولكنها كانت لدى ابن خلدون سنن الله الاجتماعية التي تشير إلى عوامل مادية لا تستطيع أن تكون بمفردها هي المسبب، لأن الأسباب في حد ذاتها لها سبب، وهو إرادة الله. وبذا؛ فإن «ابن خلدون» لم يفصل بين الدين والاجتماع الإنساني، وإن بدت تحليلاته غير ذلك في نظر البعض، الذين ركزوا على الأبعاد الاقتصادية المادية مقتطعة من سياقها ورؤيتها الكلية.

لهذا يجب النظر إلى الإسهام الخلدوني باعتباره علم عمران تمتزج فيه علوم السياسة والاجتماع وفلسفة التاريخ، ولم يكن هذا إلا تعبيرًا عن الرؤية الإسلامية التي تنظر للإنسان والمجتمع نظرة كلية تتضافر على صعيدها جميع المناحي، أي إن الجوانب الحضارية تتكامل وتتعاون ولا تتضاد.ولهذا –وكما يخلص هذا التحليل[٢١]– فإن منظومة «ابن خلدون» تبدأ من الدين، ومن غير عصبية لا تقوم له دولة، فالعصبية هي العامل الاجتماعي الثاني والضروري بعد عامل "الدين". أما العامل الثالث فهو العامل الاقتصادي. وهذا الترتيب ضروري يتعين الالتزام به لأنه مقصود وليس مجرد جمع، إذ إنه يعكس مدى أولوية العوامل، وإن كان لا يفصل بينها أو يضع العلاقة بينها في علاقة سببية جامدة.

ومن واقع رؤية «ابن خلدون» للعالم والعلم والمعرفة و الإنسان والمجتمع والتاريخ[٢٢]تتحدد سمات رؤيته للكون والوجود بكونها:

---

(٢١) المرجع السابق ،صـ٩٤.

(٢٢) فتحي حسن الملكاوي: رؤية العالم عند عبد الرحمن بن خلدون، دراسة قدمت إلى مؤتمر ابن خلدون والبعد الفكري الإسلامي الذي نظمته جامعة الزيتونة في تونس في فبراير ٢٠٠٦.

- إيمانية: يظهر فيها «ابن خلدون» كعالم عربي مسلم ملتزم بفهم السنة والجماعة على المذهب المالكي والكلام الأشعري ولذا فيتوقع أن تتصف رؤيته بمجمل الخصائص العامة لرؤية العالم الدينية الإسلامية.
- موسوعية: لأنه عالم موسوعي مثل أكثر علماء عصره والعصر السابق.
- كلية: حيث اعتمد نظره كلية وشمولية لمصادر معرفته حول موضوعات بحثه. ولذا؛ فإن تفسيره للظواهر الاجتماعية لم يقتصر على مصدر واحد أو سبب واحد، وإنما أكد دور التداخل والتفاعل بين الأسباب المختلفة.
- تطورية: فهو لم ير العالم في ثباته في لحظة معينة، ولكن رأى العالم في حالة تغير دائم تختلف باختلاف الأزمنة، وظروف البيئة الطبيعية والاجتماعية
- تكاملية: تتجاوز الثنائيات المتضادة بين المادي والروحي مثلاً، ولذا فهو لم ينحصر في المحسوس أو المدارك المباشرة، لأن هناك عالمًا نفسانيًا وعالمًا روحانيًا إضافة إلى العالم المادي.

هكذا نجد أن المنهجية الخلدونية تتسم بخصائص تجسد منظورًا إسلاميًّا حضاريًّا إلى التاريخ مقارنة بخصائص المنظورات الأخرى. وتتلخص أبعاد المقارنة بين منظور إسلامي للتاريخ ومنظورات أخرى وظفت جميعها التاريخ في دراسة "التغير الدولي" فيما يلي:

١- طبيعة الإطار المرجعي أو النسق القياسي الذي تم في ضوئه دراسة مسار الخبرة التاريخية وتقييم نتائجها: هل هناك غاية يتم السعي إليها؟ وهل هناك قواعد تحقق هذه الغاية أو الابتعاد عنها عبر التاريخ؟ بعبارة أخرى: كيف ينعكس الإطار المرجعي (أو مصدر الرؤية) على تحديد الهدف البحثي في التاريخ وتصميم إشكاليات البحث حول الفواعل والقضايا وأنماط التفاعلات؟ وهنا نجد أمامنا ثلاث حالات:

الحالة الأولى: حالة المنظور الغربي برافده الرأسمالي الذي يعبر عن نموذج نظام الدول أو نظام فواعل من الدول وغير الدول، وينطلق من جذور الفكر الواقعي والماركنتيلي أو الفكر الليبرالي.

ومن ثم يبرز قيم الاستقرار والتوازن الذي يضمن هيمنة القوى القائدة من خلال الصراع أو قيم الاعتماد المتبادل الذي تضمن هيمنة قوة قائدة من خلال نموذج تنافسي متداخل.

الحالة الثانية: حالة الرافد الماركسي في المنظور الغربي، الذي يعبر عن نموذج "النظام العالم" والذي يستمد جذوره من الفكر الماركسي، ومن ثم فإن نطاق تأمله هو الرأسمالية كنظام وآليات وتفاعلات صعودها وهبوطها في ظل تطور صراع مصالح الطبقات وأنماط الهيمنة الإمبريالية.

الحالة الثالثة: حالة المنظور الإسلامي الذي انطلق من النظام -الأمة الإسلامية: الأمة مستوى لدراسة التفاعلات البينية الإسلامية ومنطلقًا للتفاعلات مع الآخر، انطلاقًا من الأصول الإسلامية حول أصل تأسيس العلاقة مع الآخر (هل الحرب أم الإسلام أم الدعوة؟) وحول القواعد والمبادئ والأسس الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية وللعلاقات البينية الإسلامية.

٢- كيفية انعكاس طبيعة الإطار المرجعي ومصدر المنظور على رؤية العوامل المحركة للتحول الكلي وعن وزن المتغيرات المادية وغير المادية المؤثرة في هذا التحول. فمن الحالة الأولى التي تدور حول الصراع من أجل القوة والمصلحة القومية (سواء القوة العسكرية أم الاقتصادية، وسواء كان الصراع الذي أداته الحرب أم الصراع الذي تديره الأداة الاقتصادية)، إلى الحالة الثانية التي تدور حول الصراع الطبقي، إلى الحالة الثالثة التي تدور حول الدعوة كمحرك تتم إداراتها بأدوات الحرب أو السلام تحقيقًا لغايات التدافع الحضاري. ومن هنا يظهر كيف أن تفسير عوامل القوة أو الضعف، السقوط أو الصعود في الحالتين الأولى والثانية تظل أسيرة المتغيرات المادية، أي عوامل القوة المادية أساسًا، في حين يبرز على صعيد هذا التفسير في الحالة الثالثة وزن العوامل غير المادية إلى جانب المادية.

٣- كيفية انعكاس طبيعة الإطار المرجعي ومصدر المنظور على رؤية اتجاه التطور في التاريخ. فإذا كانت المدرسة الماركسية تقدم نموذجًا عن التطور الخطي وعن الحتمية التاريخية، وإذا كانت المدرسة الواقعية والماركنتيلية قدمتا نماذج عن الدورانية والهيكلية التاريخية، فإن الرؤية الإسلامية تقدم -كما يرى البعض[٢٣](من خارج الرؤية الإسلامية) - ما أسماه بالنموذج التحسني بمعنى أنه

(٢٣) البان. ج. ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦، الجزء الأول، صـ ١٦٣- ١٦٤.

متى تزايد إقبال الأفراد والشعوب على الطاعة لإرادة الله، تحسنت الأمور. ويتمسك المسلمون بأنهم فعلوا ذلك في الماضي، وسيواصلون فعله في المستقبل، وذلك لأن الإسلام هو الذي سيفوز بالظفر في النهاية. وفي المقابل؛ فإن تفسيرات أخرى تظهر من داخل الدائرة الإسلامية وتقدم طرحين مغايرين وهما الطرح الأشعري، والطرح المعتزلي(٢٤). وفي الفهم الأشعري كل لحظة من لحظات التاريخ أسوأ من سابقتها لابتعادها عن لحظة الفضل التي هي لحظة النبوة والخلافة الراشدة. وهذا الفهم يتفق مع تصور خطي هابط. ولقد بنى الأشاعرة هذا الفهم القائم على مفهومي الانفصال والفصل على مجموعة من الأحاديث من مثل "خير القرون قرني..".

ومن ناحية أخرى طور المعتزلة مفهوم التفضيل فأنشأوا بدله مفهوم الموازنة، فإذا كان أفضل لحظة عن أخرى تتحدد – لدى الأشاعرة – بالقرب أو البعد من اللحظة المثال، فإن مفهوم الموازنة يقوم على أن حركة التاريخ تبين أنه يمكن تصور وجود لحظات قريبة من لحظة الفصل توقف حركة الانهيار بدرجة معينة. ولهذا يتحدث بعض المفكرين عن التطور الشرطي وفق السنن، أي عن السنن الشرطية (في الأصول: قرآنًا وسنة)، التي تساعد في وصف وتحليل وتفسير وتقويم أسباب تقلبات الأمم الحضارية بين حال العز والتمكين وحال الذل والهوان. فإن السنن تقع في قلب التأصيل لرؤية حضارية باعتبارها منهجًا للنظر إلى الفعل الحضاري ومسيرته. ومن ثم فإن مدخل دراسة السنن(٢٥) يعد أحد أبعاد منظومة مدخل القيم كإطار لفهم وتفسير وتقويم العلاقات الدولية من منظور إسلامي. والفهم التأصيلي للسنن ينبثق عن الرؤية العقدية الكلية للإنسان والكون والحياة، باعتبارها مرتبطة بالمجال الإرادي ونظرية التكليف وقواعد الإحكام وارتباط كل ذلك بالإنسان – هذا المعنى التأصيلي يوضح لنا كيف أن مفهوم السنن الشرطية يعبر عن طبيعة اتجاه التطور في التاريخ (في الرؤية الإسلامية) وهو الاتجاه الذي يختلف عن الحتمية الخطية الصاعدة أو الهابط، لأنه يقترب من عملية الاختيار، وهي القيمة التي ترتبط بخلق الإنسان وتكريمه.

---

(٢٤) عبد اللطيف المتدين، إمارة التغلب في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، إشراف سيف الدين عبد الفتاح، جامعة القاهرة، ١٩٩٨، صـ ٨٤.

(٢٥) حول تعريف السنن وتصنيفها ومصادرها ووضعها من منظومة مدخل القيم لدراسة العلاقات والدولية في الإسلام: انظر مدخل القيم: إطار مرجعي...، مرجع سبق ذكره.

وضمن عناصر هذا التصور عن "السنن الشرطية" يقع فهم العلاقات الدولية كمجال بحثي حيث يمكن استخدام النهج السنني في تفسير النماذج التاريخية الممتدة والتباينات في أحوال القوة والضعف من منظور قيمي.

٤- ويدور المحور الأخير في المقارنة حول العلاقة بين أصل أو نسق قياسي وفقه التاريخ، وبين فقه الواقع وفقه المستقبل. فإذا كانت النماذج الغربية لتوظيف التاريخ تنطلق من خصائص الواقع ومشكلاته نحو التاريخ سعيًا للتنبؤ بالمستقبل، فإنها تفتقد نسقًا قياسيًا، أو أصلاً يتم -في ضوء غايته وقواعده- التشخيص للقائم والتفسير للتاريخ والتقويم والإرشاد لإحداث التغيير. وفي المقابل فإن المنظور الإسلامي كمنظور قيمي ذي طبيعة خاصة، أي منظور لا يصيغ فقط مثالاً يجب أن يقوم، ولكن يضع منظومة قيم للتشخيص والتفسير وكذلك للتغيير، يقدم هذا النسق القياسي، الأسباب المفسرة لمدى ابتعاد أو اقتراب واقع العلاقات الإسلامية عن الأصل (وحدة الأمة، طبيعة العلاقة مع الآخر) وإمكانيات التغيير ووسيلته.

ولعل هذا الإطار المقارن يمكنه أن يضيف مزيدًا من الضوء على كيفية فك الاشتباك حول مدى إسلامية فكر «ابن خلدون» الذي اهتم بتفسير "واقع التاريخ" المعاصر له والسابق عليه. وعلى ضوء هذه الخصائص المقارنة بين منهجيات توظيف التاريخ، وبالنظر إلى خصائص منهجية «ابن خلدون» التاريخية، ورؤيته للتاريخ وللعالم يتضح طبيعة إسهامه في "المدرسة التاريخية الاجتماعية" باعتباره مؤسسًا لأحد اتجاهات التفسير الإسلامي للتاريخ أو الفلسفة الإسلامية للتاريخ، وهو الاتجاه العمراني، الحضاري في هذا التفسير الإسلامي. فرؤية «ابن خلدون» للتاريخ تترجم من ناحية خصائص رؤيته للعالم فضلاً، بالطبع عن تمييزه بين التاريخ كسرد وذكر الأخبار وبين "النظر في علل الحوادث وأسباب وقوعها" (فلسفة التفسير)، وبذا فلقد كان يهدف إلى التوصل إلى السنن والقوانين في ظل الوعي بتبدل أحوال الأمم والأجيال بتبدل ومرور الأيام. ولذا فإن الرؤية الكلية لـ«ابن خلدون» انعكست في كتابته التاريخ من خلال منهجية ناقدة تؤرخ للأحداث ولكن بوصفها تعبيرًا عن ظاهرة اجتماعية، وكان «ابن خلدون» يهدف إلى فهمها وتفسيرها في تبدلها وتغيرها، ولذا كان يبحث عن أسباب تفسيرية تقوم على أعمال النظر والتدبر وإعمال العقل في ظل "المرجعية" التي شكلت ابتداء رؤيته للعالم، وهي المرجعية الإسلامية.

في نهاية هذا العرض عن الإشكاليات المنهجية يبدو مناسبًا أن نجيب على هذا السؤال: ما الذي وجده البعض في فكر "ابن خلدون" ليدعم به إسقاطاته العلمانية الوضعية المادية على هذا الفكر؟ وكيف يمكن تفنيد هذه الإسقاطات من واقع رؤية «ابن خلدون» ذاتها؟ هل ترجع الإسقاطات إلى فهم خاطئ للإسلام باعتباره دينًا لا يعطي مساحة للعقل وقراءة الكون إلى جانب النص والوحي، ومن ثم؛ فمن ينطلق من العقل والواقع والأسباب المادية للتفسير لابد -وبالضرورة- أن يكون خارج الدائرة الإسلامية؟

كان «ابن خلدون» "واقعيًا"، إلا أنه أيضًا كان "إسلاميًا"؛ لأن "الإسلامية" ليست قيمية مثالية مجردة، ولكن الرؤية من مرجعية إسلامية هي رؤية قيمية/ واقعية، وهي رؤية وإن انطلقت من ثوابت، إلا أنها تستجيب أيضًا للمتغيرات. ولعل هذه واحدة من أهم الإشكاليات المنهجية لدراسة العلاقات الدولية بين المنظور الواقعي "السائد" والمنظورات الأخرى البديلة الناقدة التي قد تبدو -غير واقعية- لأنها تنطلق من معايير وقيم في تعاملها مع فهم وإدراك "الواقع". ومن ثم فإن تراث «ابن خلدون» يضيف -فيما يتصل بالجذور الفلسفية للمنظورات- تراكمًا يقدم ابستمولوجية ومنهجية مادية/ قيمية، واقعية/ مثالية. وبذا يساهم على هذا الصعيد -من مرجعية إسلامية- مع توجهات أخرى تتجه نحو نفس المنحى المعرفي والمنهاجي بعيدًا عن الاستقطاب التقليدي بين طرفي هذه الثنائيات. فإن "النظرية الاجتماعية للعلاقات الدولية" التي تمثل واحدة من أحدث الاتجاهات في نظرية العلاقات الدولية إنما تقدم أطروحات حول مجموعة من الثنائيات (المثالية/ الواقعية، المادية/ القيمية)[٢٦]. كذلك سبق وقدمت جهود نظرية غربية أخرى طرحها عن "الواقعية- المثالية"[٢٧] مما يجعلنا نتساءل ألم تجد هذه الأطروحات جذورًا لها في "الفكر الخلدوني" ولو ظلت هذه الأطروحات في إطار أكثر مادية وعلمانية من إطار «ابن خلدون» الذي لا يمكن فصله عن مصادر مرجعيته الإسلامية؟ ومن ثم من المفيد التذكرة بما سبقت الإشارة إليه من أهمية البحث عن مناطق

---

(٢٦) Alexander Wendt: : Social theory of International Politics. Cambridge University Press. 1999. PP. 44-22.

(٢٧) Robert Adams: A new age of International Relations. International Affairs. Vo. 67. No. 3. 1991.

تقاطع واشتراك بينها وبين جهود منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية. ودراسة إسهام «ابن خلدون» بصفة خاصة؛ يطرح فرصة لاختبار الإشكاليات المنهجية المشتركة بين الجانبين.

إن مجال دراسة العلاقات الدولية - بحالته الراهنة - يقدم فرصة لتجسير الفجوة بين المدارس المتنازعة على دراسة «ابن خلدون» لأن "التغير الدولي من منظور حضاري" هو أحد أهم اهتمامات هذا المجال في المرحلة الراهنة من تطور علم العلاقات الدولية، وهو ما يجد سنده من واقع إسهام دراسات دولية أخرى اقتربت بدورها من "ابن خلدون"، ولو من منطلقات مختلفة.

فنجد البعض(٢٨) وهو يؤصل لمحددات وأبعاد العلاقة بين الإسلام والغرب بعد نهاية الحرب الباردة، وعلى ضوء تشخيصه لحالة العولمة وتداعيات الحادي عشر من سبتمبر، يستدعي «ابن خلدون» مبينًا دواعي استدعائه وهي كالآتي: أنه نقطة التقاء بين عدد من التخصصات، أنه وإن كان مصدرًا للتنظير لأفكار كبرى طرحتها رموز فكرية ونظرية غربية (ماركس، فيبر، دوركايم، جلنر) إلا أن هناك فارقًا أساسيًا بين «ابن خلدون» وبينهم ، هو أنه كان مؤمنًا ومفاهيمه ليست خالية من القيم بالرغم مما أُخِذَ عنه في "الموضوعية العلمية"، كما أنه ربط بين مآل التنظيم الاجتماعي نحو الأزمة وبين تأزم منظومة القيم، وقدم دلالات بالنسبة للحوكمة من خلال نظرية للعلاقة بين الفساد والطغيان. كما أن خبرته الحية في ظل ثقافات متنوعة، وانتقاله من مكان إلى مكان، يقدم نموذجًا مضادًا لما قدمه طرح هانتجتون، انهيار العصبية يرجع لأسباب داخلية مما يدفع للتساؤل عن مغزى الاستهداف الراهن للعولمة باعتبارها المسئولة عن مشاكل العالم، وأخيرًا الدعوة للحاجة إلى منظور –ما بعد خلدوني لدراسة "المجتمع العالمي" Global Society في القرن الواحد والعشرين واستكشاف نظرية عامة تتصدى للتجدد غير المتوقع وغير المتنبأ به للأديان والحضارات.

أما البعض الآخر(٢٩)، فيستدعي في معرض تقييمه لمدرسة علي المزروعي -أوجه التشابه من حيث المنهجية ومن حيث دلالة الاهتمام أو عدم الاهتمام في الدوائر الغربية للعلاقات الدولية

---

(٢٨) Akbar Ahmed: Ibn Khaldun's Understanding of civilizations and the dilemmas of Islam and the West today, Middle East Journal, Vo. 56, No. 1, Winter 2002, PP. 20-4.

(٢٩) Seifudein Adem Hussein and Ali A. Mazrui: A postmodern Ibn Khaldun, Journal of Muslim Minority Affairs, Vo. 23, No. 1, April 2003, PP. 127- 145.

بأعمال كل منهما. ومن أوجه التشابه في المنهجية، الجمع بين عدة مجالات معرفية، عدم الفصل الجامد التعسفي بين الاستقراء والاستنباط. من ناحية أخرى وضع هذا التحليل يده على أمر هام وهو أن استبعاد المزروعي من نطاق المنظرين الرواد في مجال العلاقات الدولية، ليس لأنه يركز كثيرًا على الداخلي المقارن وعلى أبعاد اجتماعية ولغوية، وليس لأنه يركز على الدول الصغرى دون القوى الكبرى، وليس لأنه من روافد "البنائية الاجتماعية" غير السائدة، وليس لأنه أدخل مجال التحول في المنظورات الثقافية، ولكن لأنه ليس من الصفوة المختارة الأكاديمية؛ ومن ثم حدث تجاهل مقصود لتوجهاته -غير التقليدية الناقدة للتوجهات السائدة- وكذلك لأنه مسلم من أصل نيجيري فلا يحوز ما يحوزه المسيطرون والمهيمنون من أصل أنجلو ساكسوني. لهذا كله تم استبعاده من مكانة الرواد على الصعيد الأكاديمي. ولهذا يستشهد صاحب هذا الرأي ببعض الآراء التي تناولت هذه الظاهرة أي عدم ذكر المفكرين الرواد غير الغربيين بين النماذج التي تقدمها الأدبيات عن الرواد في مجال العلاقات الدولية، مما يعني تحيزًا ضد الرؤى غير الغربية وعلى نحو ينال من عالمية علم العلاقات الدولية.

ولعل المقارنة في الدراسة السابق الإشارة إليها عن علي المزروعي تعيدنا مرة أخرى إلى التأكيد على أن منظري العلاقات الدولية لم يتطرقوا لإسهام «ابن خلدون» بالقدر الكافي، نظرًا لسيادة "الاقترابات غير الحضارية" حتى وقت قريب، إلا أن مراجعة حالة العلم - كما سبق أن أشرنا - أعطت فرصة لظهور آثار خلدونية لدى المدرسة النقدية والبنائية الاجتماعية، وكذلك تبلور الاهتمام بالمداخل الحضارية لدراسة العلاقات الدولية. إلا أن هناك الكثير من الاجتهاد المطلوب لتقديم إسهام فكر «ابن خلدون» في عدة مسائل هامة بالنسبة للتنظير الدولي (من مدخل حضاري)، على اعتبار أن هذا المدخل من المنظور الخلدوني هو الذي يقفز على الحدود بين التخصصات، ويجعل من وظائف النظرية التوجه للتاريخ سعيًا نحو المستقبل، ويجمع في رؤية كلية بين الأبعاد المختلفة للظاهرة، ويبحث في عدم ملاءمة أحادية الرؤية الإيمانية أو أحادية الرؤية العلمانية - كل بمفرده - لفهم التحديات التي تواجهها الإنسانية، ويقدم واقعية وعقلانية رشيدة وإن انطلقت من "خصائص الواقع" إلا أنها لا تسقط القيم مراعية في ذلك الطبيعة المتعددة للإنسانية التي يمكن أن تولد أنماطًا مختلفة من العقلانية التي تتجاوب كل منها مع نمط محدد من الاحتياجات الإنسانية.

بالانتقال من الرؤية الكلية إلى الجزئيات – التي تقع مباشرة في صميم اهتمام منظري العلاقات الدولية- يمكن أن نرصد مجموعة من المسائل المتصلة بالمفاهيم أو القضايا أو العمليات أو القواعد العامة والأنماط (السنن)، والتي يمكن البحث عن تأصيلها الخلدوني ومنها ما يلي:

- مفهوم الدولة مقارنة بمفهوم الدولة القومية ومفهوم الأمة مقارنة بمفاهيم الجماعة العالمية والمجتمع العالمي.
- عناصر قوة الدول واستقرارها ووظائفها الخارجية.
- مفهوم العصبية بالمقارنة بمفهوم القومية أو الطبقة أو أصحاب المصالح أو أصحاب القوة.
- مفهوم التغير الحضاري بالمقارنة بالتغير الدولي.
- مؤشرات الصعود الحضاري والهبوط الحضاري (على ضوء مفهوم الحضارة لدى ابن خلدون).
- الحرب وغيرها من أدوات العنف (مثل الثورة) كأدوات للتغيير (بالمقارنة بمفهوم الدورات عقب الحروب الكبرى، في نظريات تطور النظم الدولية).
- قضية الاستتباع الفكري وأثرها على علاقات الهيمنة بين الغالب والمغلوب.

بالرغم من أن كل من النقاط السابقة في حاجة لتأصيل تفصيلي، إلا أنه يمكن تقديم تصور مختصر عن أبعاد هذه الخريطة والخيوط التي تربط بينها لتقديم رؤية متكاملة عن البعد الدولي في الفكر الخلدوني وتتوالى عناصر هذا التصور كالآتي[(٣٠)]:

١- القاعدة المنهجية الأساسية في الرصد والتحليل والتفسير عند «ابن خلدون» هي مراعاة سنة التغير وتبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، ومنه يشير إلى نظرية الثورات التاريخية أو الانقلابات في أحوال الأمم ومسارات الدول، ومنه أيضًا سنة التدرج في التغير من حال إلى حال.

---

(٣٠) المقدمة، مرجع سبق ذكره، صـ ٤٧-١٩٦

٢-التاريخ هو خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وأحواله ودوله ونحله.

٣-نظرية فقه الواقع عند «ابن خلدون» تتكون من العلم بطبائع (قوانين) العمران وتأسيس الدول وحركتها واستيعاب التغيرات، تمحيص الأخبار ومتابعة الأحداث الجزئية، العلم بمقاصد ودلالة المرئي والمسموع.

٤-المدخل المقاصدي نظرية أساسية مستنبطة ومستحكمة عند «ابن خلدون».

٥-ضرورة الجغرافيا لفهم العالم ودوله وأحوالها وإمكانياتها والمحال من أمرها، تحليل الأحوال والنحل والخصائص الاجتماعية والإنسانية بظروف الجغرافيا.

٦- منظومة مفاهيم: العمران، الاجتماع / المجتمع، الحضارة، البداوة، ومنظومة مفاهيم أخرى: الدولة، الملك، العصبية، الرئاسة، السياسة، المعاش (التفرقة بين السياسة والنفوذ عن حب وبين الرئاسة وأساسها القهر والبأس والغلب).

٧- نظرية الصراع السياسي داخل الأمة وبين الأمم، وهو يرد طبائع الأمم إلى الطبيعة البشرية الفردية الشريرة (ومن أخلاق الشر الظلم والعدوان) ومن ثم يصل إلى قاعدتين: القتال ضرورة للملك وكل يحتاج إلى "العصبية"، وهذه هي قاعدته الكبرى.

٨- ونظرية العصبية تتضح في قيام الدول (عصبية النسب وعصبية الدين)، واستمرار الدول (العصبية طبيعة وضرورية)، قوة الدول (العصبية انتماء قومي ووطني وولاء).

٩- المقارنة بين الأمم ومراتبها على أساس "التدرج الحضاري" من البداوة إلى الفلحية إلى التحضر الصناعي والتجاري. وفي هذا يثير ابن خلدون قضايا: الشخصية القومية لكل دولة/ أمة، عناصر قوة الدولة المادية والمعنوية وعلى رأسها العصبية، الوظائف الحيوية للدولة، المصالح الحيوية القومية.

١٠-نظرية الانحدار والتطور السياسي وفق أجيال أربعة للأمة: الباني المؤسس، التابع المباشر للسلف، المقلّد، الهادم المضيع.

١١-نظرية الصراع الدولي (التغالب بين الأمم) وأساسها العصبية، صراع القوى، توازن القوى.

١٢-نظرية التبعية والاستتباع: عاقبة التبعية الراضية يكون الانصهار والمسخ، وفقدان العصبية مؤذن بانقياد ومذلة وعزلة، والمغلوب مولع باتباع الغالب، وهنا تبدو منظومة مفاهيم: الامتداد، الانقياد، التقليد، الغلبة، الانقلاب، الولع بالاقتداء. ويرتبط أيضًا بنظرية الاستتباع أمران: نظرية الجباية الدولية وطبائع سياسات الدول التابعة وهي التبعية المختارة وما تعنيه من احتلال واستيلاء.

١٣-أثر الخارجي على الداخل ودور الوطنية ووظيفتها في الإطار الحضاري ، ودور الدين السياسة والعلاقات الدولية.

وبالقراءة الجامعة بين عناصر الخريطة السابقة، المادية منها وغير المادية، وبالنظر إلى روابطها، يمكن أن تتضح لنا خصائص "المنهجية الخلدونية". وإذا كانت هذه الخريطة في حاجة لدراسة أخرى لتعميقها للوصول إلى رؤية «ابن خلدون»عن الامتدادات الدولية للظاهرة الاجتماعية الداخلية، فإنه يجدر هنا طرح السؤال التالي: إذا كان ما سبق سعيًا لاستكشاف الإشكاليات المنهجية للتنظير فماذا عن المردود بالنسبة للحركة؟

بعبارة أخرى إذا كان «ابن خلدون» قد اتجه للتاريخ من أجل "الحركة" (وهذه هي إحدى مقومات منهاجيته) فلماذا نتجه نحن إلى تراث «ابن خلدون»؟ هل التنظير غاية في حد ذاته؟ مما لا شك فيه أن عددًا مهمًّا من الدراسات الخلدونية كان يبرر الحاجة لدراسة «ابن خلدون» بمتطلبات تفسير الواقع العربي والإسلامي الراهن وإمكانيات تغييره. ولكن ألا يجدر لنا أن نسأل أنفسنا الآتي: لماذا فشلنا طوال ستة قرون في الاستفادة من عبقرية «ابن خلدون» في تشخيص وتفسير أسباب الانحدار لمنع ازدياده؟ وهل ما نحن عليه الآن (وابتداء منذ ما يزيد عن القرنين حين بدأت الأزمة الثانية الكبرى والممتدة للمسلمين بعد أزمتي الحروب الصليبية والحروب المغولية) يناظر حال الأمة منذ ٦٠٠ عام أي خلال عصر «ابن خلدون»، وهل طبيعة التحديات (وليس نمطها) في العصرين (القرن التاسع الهجري، والقرن الخامس عشر الهجري) يمكن المقارنة بينها حتى يمكننا التساؤل كيف نستفيد؟ أم أن نظريات «ابن خلدون» مازالت صالحة للتفسير؟

تلك كلها أسئلة مفتوحة تحتاج لإجابة في دراسات أخرى تقدم مستوى آخر من الدراسات الخلدونية أي من واقع كتابه في التاريخ، وليس مقدمته، ومن واقع خصائص عصره، وليس مجرد

سياقه الإقليمي. فعصر «ابن خلدون» لم يكن في مجمله انحدارًا وسقوطًا، ومهما كان حال شمال أفريقيا والأندلس (مواطن الخبرة المباشرة السياسية الأولى لـ«ابن خلدون») فهو لم يكن يقارن بحال أرجاء أخرى من الأمة، مثل مصر المملوكية، في نفس الوقت الذي كانت تنمو فيه السلطنة العثمانية وتتشكل فيه إرهاصات دولة صفوية. فإذا كان مركز قوة إسلامية قد بدأ يتفكك وينهار (الأندلس) فلقد كانت مراكز أخرى مستمرة ناهيك عن مراكز أخرى صاعدة. كذلك لم يكن الإنجاز الحضاري الإسلامي في مجموعه قد بدأ منحنى الانحدار، ولم يكن هناك فراغ فكري عارم يناظر ما تصاعد بالتدريج عبر القرون الست التي أعقبت «ابن خلدون». بعبارة أخرى فإن عصر «ابن خلدون» كان نقطة البداية في مرحلة الانحدار، ومن هنا عبقريته في التصدي لهذا الأمر — إذا افترضنا أن نظريته عامة ولا تنبثق عن حال موطنه فقط. هذا ولقد تولت دراسات جادة مناقشة هذا الأمر أي متى بدأ انحدار الحضارة الإسلامية وتدهور عناصر قوة الدول الإسلامية؟ وهل يرجع ذلك لأسباب داخلية أم لتأثيرات خارجية أيضًا، وهل بدأ الانحدار من السياسي في حين لم يكن الاجتماعي والثقافي قد بلغ ذروته بعد؟ وهل كانت البداية مع العواقب المدمرة للهجمة المغولية؟

وتتجدد عبقرية «ابن خلدون» — بالنظر إلى عصره — من حيث إنه وضع يده على بيت الداء وهو أن الانحدار يبدأ من الداخل وأن تأثير المادي والقيمي لا ينفصلان. وهما أمران ظلا يستحكمان بتصاعد تدريجي —في فكر الخلف لـ «ابن خلدون» من فقهاء وعلماء الأمة الذين تصدوا — ولو بدرجة أقل من التنظير — لمشاكل انحدار الأمة، وذلك في ظل عصور تصاعدت فيه التأثيرات الخارجية، على عكس عصر «ابن خلدون».

ويكفي القول إن «ابن خلدون» حين ضاقت به الأندلس والمغرب اتجه إلى مصر ودمشق، والقدس ومكة، ولم يتجه مثل الأفغاني أو محمد عبده وغيرهما إلى أوروبا (إلا فيما يتصل بأعمال منصبه كموفد إلى ملك قشتالة وأشبيلية أو تيمور لنك)، ولم يكن الآخر —لديه- متجسدًا في الأوروبي ولكن حديثه عن الغالب والمغلوب كان حديثًا ظل بينيًا. فلم يكن تأثير الخارجي (غير الحضاري الإسلامي) سواء العسكري أو السياسي أو الاقتصادي بل والثقافي قد وصل إلى ما وصل إليه فيما بعد من تأثيرات سلبية.

إن إعادة قراءة الفكر الخلدوني - خاصة فى مجال العلاقات الدولية كما نرى - يمكن أن يسهم فى بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية ، منظور يوظف التاريخ على نحو يعالج تلك المركزية الأوروبية الغربية ويتصدى لإشكاليات أكثر حيوية لمصالحنا وهي إشكاليات تحليل التدهور بعد الصعود، وكيفية إحياء عملية الصعود؟

نحن إذن بحاجة إلى منظور ذي منهجية تطورية، فإذا كانت النماذج السابقة قد قدمت لنا مناهج متنوعة، ابتداء من الدائرية إلى الخطية الصاعدة أو الهابطة، وجميعها تنبع من رؤى حضارية غربية عن ماهية التاريخ وطبيعته وكيفية تفسيره، فلابد وأن نتساءل: ما هي الرؤية الإسلامية عن طبيعة التاريخ واتجاه تطوره وكيفية تفسيره. وهو ما يمكن أن تساعدنا فيه القراءة المتعمقة للتراث الخلدوني، خاصة وأن توظيف الخبرة التاريخية الغربية –في نطاق علم العلاقات الدولية- يرتبط بأهداف الحركة في الواقع واحتمالات المستقبل، وخاصة ما يتصل بالحرب والسلام وبالتغيرات في موازين القوى العالمية ووضع القوى الغربية القائدة فيها، حيث احتلت ظاهرة اندلاع الحروب اهتمامًا كبيرًا. ومن ثم؛ فإن الغاية هي البحث في القواعد التي تتصل باستمرار الهيمنة الغربية وبالقيم الأمريكية العالمية، حيث إن جل الدراسات التي وظفت التاريخ على مستويات مختلفة هي إنتاج أنجلو ساكسوني بالأساس. ومن ثم فإن "الجنوب" بصفة عامة كان على هامش هذه الدراسات التي تركز على القوى القائدة للنظام العالمي ، ولذلك يصبح من المهم بناء منظور جديد للعلاقات الدولية يتجاوز المنظور أو الإطار المرجعي والمدرسة الفكرية؛ الواقعية، الليبرالية، الماركسية..)؛ والتي قد تركز على متغيرات الاستقرار وعدم الاستقرار، مثل متغيرات القوى العسكرية والقوة الاقتصادية وأثرهما على تحديد القوى المهيمنة وتعاقبها صعودًا وهبوطًا، أو متغيرات النمو والتراجع الاقتصادي وأثرها على توالي دورات الهيمنة.

نحن كذلك بحاجة إلى منظور جديد يعيد الاعتبار إلى المتغيرات غير المادية (القيمية أساسًا) التي لم تحز نصيبًا بين متغيرات نماذج المجموعة الكلية/ الاستاتيكية، أو المجموعة الكلية/ التطورية من نماذج توظيف التاريخ في دراسة تطور النظام الدولي. والمقصود هنا بإعادة الاعتبار للأبعاد غير المادية ليس مجرد القواعد norms المنظمة لتفاعلات النظام الدولي ولكن القيم Values التي تمثل

الإطار المرجعي الحاكم لهذه التفاعلات، والتي يتم على ضوئها تقييم نتائجها بعدًا أو قربًا من هذه القيم.

إذا كان «ابن خلدون» قد أسس لعلم العمران الذي يسميه البعض "علم الحضارة أو فلسفة الحضارة" قفزًا على من يسرقون نظرية العمران إلى ساحة تأسيس فلسفة التاريخ فقط أو علم الاجتماع فقط؛ فإن ما هو مطلوب بإلحاح هو استدعاء تراث «ابن خلدون» ذي الطابع الشمولي الحضاري للإسهام في دراسة العلاقات الدولية من مدخل حضاري شامل يوظف التاريخ والاجتماع، وفي مجال أساس أي دراسة "التغير الدولي". وبذا يتحقق التراكم المطلوب على هذا الصعيد أي مشاركة التراث الإسلامي في تحقيق التراكم العلمي على صعيد علم العلاقات الدولية في مرحلة تطوره الراهنة التي تشهد مراجعات، من أهم سماتها -كما سبقت الإشارة- امتزاج التجدد في الاهتمام بالأبعاد القيمية (المنهجية) مع الاهتمام بالأبعاد الحضارية أي بالأبعاد المتنوعة (السياسية + الاقتصادية + الاجتماعية...) المترابطة في نسيج حضاري متكامل. وهذه المشاركة من جانب هذا الجزء من التراث الإسلامي (الخلدوني) ذات خصيصة أساسية تميزها -مقارنة بغيرها من المشاركات الحضارية (الغربية)- وهي موضع الدين من فلسفة الحضارة عند «ابن خلدون»، ومن ثم موضع الدين في دراسة التغير الدولي من مدخل حضاري أي من دراسة دورة صعود وهبوط الدول والأمم والحضارة.

الفصل السادس

«ابن خلدون» وتأثيره على علماء الغرب والعلماء العرب



«في نشاطه الفكري يبدو أنه (ابن خلدون) لم يتأثر بأي من سابقيه ولم يجد من يضاهيه من معاصريه، ولم يثر فكره الريادي أي رد فعل بين من جاءوا بعده. ومع ذلك فإنه في المقدمة وكتاب العبر قد تصور وصاغ فلسفة تاريخ هي بدون شك أعظم الأعمال الفكرية في مجالها الذي لم يتوصل إليها بعد أي عقل بشرى في أي زمان وفي أي مكان».

Arnold Toynbee

.The study of History، London، Oxford Un. Press، P. 372

في عام ١٩٣٠ نشر البروفسور شميدت N.SHMIDT من جامعة كورنيل بالولايات المتحدة الأمريكية كتاباً عن تاريخ تعرف أوربا والغرب على مقدمة «ابن خلدون»، وقد استهل كتابه بهذه العبارات»أربعمائة سنة مرت على موت «ابن خلدون» عندما ظهرت بعض القطع من كتاباته ونشرت عام ١٨٠٦ مترجمةً إلى الفرنسية من قبل البارون دي ساسي .De Sacy وخلال تلك القرون العديدة المديدة كان أعظم مؤرخي العرب يكاد يكون مجهولاً في أوروبا!».

ويعتقد شميدت أن آثار «ابن خلدون» كانت معلومة في أسبانيا خلال القرن الخامس عشر، فـ «ابن خلدون» نفسه زار الأندلس مرتين، إلا أنه يبدو أن ما تعرضت له المخطوطات العربية من عمليات الإحراق كانت وراء عدم انتقال آثار «ابن خلدون» إلى أوروبا منذ ذلك الوقت. ولابد أن نذكر هنا أن أول ذكرٍ لاسم «ابن خلدون» في البلاد الأوروبية جرى بواسطة كتابين الأول الكتاب المشهور باسم «عجائب المقدور في أخبار تيمور» لمؤلفه «أحمد بن عربشاه الدمشقي»، وطبع نصه العربي عام ١٦٣٦ على يد المستشرق الهولندي المعروف «جاكوب كوليوس»[1]، ونشرت ترجمته

(١) تاريخ المن بالإمامة، تأليف ابن ماجد الصلاة تحقيق، التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ثالثة ١٩٨٧، صـ ٣٢، تعليق١.

الفرنسية عام ١٦٥٨ على يد P.Vatier، وتمت ترجمته إلى اللاتينية عام ١٧٦٧ على يد Samuel Manger. أما الكتاب الثاني الذي نقل اسم «ابن خلدون» إلى الغرب فهو كتاب «كشف الظنون» الذي ترجم إلى اللاتينية والفرنسية.

لكن ذكر «ابن خلدون» في تلك المؤلفات لم يكن كافيًا لإخراجه من منطقة الظلّ والإهمال إلى أن أتى القرن التاسع عشره. ففي عام ١٨٠٦نشر دي ساسي ترجمةً فرنسية لأبحاث «البيعة» و«شارات الملك»... كما نشر عام ١٨١٠ بعض الأبحاث الأخرى، لكن كل ذلك لم يكن كافيًا للفتِ النظر إليه كمفكر مسلم مرموق ، إلى أن قام المستشرق النمساوي هامر بورجشتال Purgstal عام ١٨١٢ بنشر رسالة باللغة الألمانية عن بعض النواحي من تاريخ الإسلام أشار فيها إلى بعض آراء «ابن خلدون» ولقبه بلقب «مونتسكيو العرب» .Ein arabische Montesquieu ثم نشر بعد ذلك مقالاً في المجلة الآسيوية باللغة الفرنسية عام ١٨٢٢ عن المقدمة استلفت به أنظار المستشرقين إليها قائلاً «إن إصابة الحكمة وسلامة النقد اللتين تسودان المقدمة ، تبهر أنظار كل من يطالعها». وأضاف قائلاً: «قلما يوجد بين المؤلفات الشرقية ما يستحق الترجمة -ترجمة تامة- بقدر مؤلف «ابن خلدون» هذا». وتأييدًا لرأيه نشر هامر بورجتال عناوين الأبواب الخمسة الأولى منها. ولم تمضِ مدة طويلة على نشر مقاله حتى عقب عليها Garchin de Tassy قائلاً إنه وجد في المكتبة الملكية بباريس نسخة كاملة منها ونشر عناوين فصول الباب السادس التي لم تكن موجودة في مقالة هامر.

وفي عام ١٨٢٥ قام شولتز Schulz بدعاية قوية لمقدمة «ابن خلدون» حيث نشر في المجلة الأسيوية مقالاً حول المؤلف التاريخي الانتقادي الكبير لـ « ابن خلدون» دعا فيه إلى طبع المقدمة وترجمتها بكاملها، وانتقد شولتز الخطة التي كان يسير عليها المستشرقون إذ ذاك، قائلاً: «إنهم يهتمون بالشعراء بوجه خاص ويهملون المؤرخين والمفكرين، إن أبحاثهم توجه اهتمامًا متساويًا نحو أسخف الآثار وأهم الأخبار ، فلا تميز كثيرًا بين الأسطورة التي لا تفيد شيئًا، والفلسفة التي تستحق انتباه جميع الذين ينزعون إلى التعمق والتأمل». ووجدت كتابة شولتز صدى عميقًا بين المستشرقين وحملتهم على نقل وترجمة بعض فصول المقدمة. إلا أن هذا لم يتم بالسرعة الكافية إلى أن أقدم المستشرق الفرنسي كاترمير Quatremer على طبع المقدمة في ثلاثة مجلدات سنة١٨٥٨ .ثم شرع بعد ذلك في

ترجمتها واستكمل مهمته -بعد وفاته- البارون De Slane وطبع الترجمة مع مقدمة طويلة وشروح وتعليقات في ثلاثة مجلدات، ظهر الأول منها سنة ١٨٦٢ والأخير سنة ١٨٦٨.

وعلى امتداد أكثر من قرنين ومنذ اكتشاف إنجاز «ابن خلدون» تم تحقيق كتابه «العبر في ديوان المبتدأ والخبر» أحد عشر تحقيقًا، بعضها تحقيق كامل لكل أجزاء الكتاب وبعضها لأجزاء منه. وبالنسبة للمقدمة بمفردها تم تحقيقها ثمانية عشر تحقيقًا بين الكامل والجزئي خلال الفترة بين ١٩١٠:٢٠٠٥. ومازال الباب مفتوحًا حول «ابن خلدون» وإعادة تحقيق أعماله التي طبعت فى القاهرة، بيروت، دمشق، مكة ، الجزائر ، تونس ، باريس ، خاصة المقدمة التي طبع منها آلاف والتى يوجد منها العديد من المخطوطات محفوظة فى أهم مكتبات العالم. هذا الاهتمام بإعادة تحقيق وطبع مؤلف «ابن خلدون» دليل بلا ريب على عالمية «ابن خلدون» فهناك عشرات الترجمات للمقدمة بالتركية، وهي الترجمة الأولى وقد تمت في بداية القرن الـ١٧. هذا إلى جانب الترجمات الفرنسية والإنجليزية والفارسية والأردية والعبرية والبرتغالية واليابانية والهندسية والألمانية والايطالية والأسبانية. دليل آخر علي عالمية «ابن خلدون» نجده في الأعداد الضخمة من المنشورات والكتب والمقالات التي لا تحصى، وهناك كتب ببليوجرافية متخصصة بأعمال «ابن خلدون » لـ «فيشل» و «جابربيك» و«بيريز لأزمي»، والأخير جمع قائمة تحليلية بـ٨٠٠ إشارة ببيليوغرافية حول «ابن خلدون» وهناك الآلاف من الإشارات البيبليوغرافية حول «ابن خلدون» على الإنترنت[٢].

كان طبع وترجمة مقدمة «ابن خلدون» وراء إخراجها من دائرة المستشرقين الضيقة إلى دائرة الباحثين والمفكرين والعلماء الأوسع، حيث كانت المقدمة ذات أثر كبير على العلماء والمفكرين الذين اطلعوا عليها وأخذ علماء الاقتصاد والتاريخ والاجتماع يلفتون الأنظار إلى ما يجدونه من النظريات القيمة حول العديد من المسائل التي لم يفرغوا هم من دراستها وبحثها إلا مؤخرًا، وهو ما استدعى قيامهم بتغيير كثير من المعلومات على ضوء الحقائق والآراء والاستخلاصات الفكرية العميقة التي وجدوها في المقدمة. فقد كانوا يزعمون قبلاً أن «فيكو» هو أول من فكر في فلسفة

(٢) Maria J. Viguera Molins ،Ibn Khaldun his Universality، an International Perspective. Bibliotheca Alexandrina 5- 7 December 2006

التاريخ، ولكنهم اكتشفوا أن «ابن خلدون» فعل ذلك قبله بمدة تزيد على ثلاثة قرون. نفس الشيء بالنسبة لـ«كونت» وعلم الاجتماع، إذ إن «ابن خلدون» وضع أسسه قبل ذلك بمدة تزيد على أربعة قرون ونصف. ووجدوا أن الكثير من الآراء والمبادئ التي قال بها علماء الاقتصاد و الاجتماع مثل «جان باتسيت ساى»، و«كارل ماركس» ، و«باكونين» في أواسط القرن التاسع عشر كانت مسطورة في المقدمة التي كتبها «ابن خلدون» في القرن الرابع عشر تارة في حالة بذور وفسائل صغيرة، وطورًا في حالة أغراس نامية كاملة(٣).

كذلك يمكن أن نجد تشابهًا واضحًا بين كثير من أفكار «مكيافيللي» عن الاستعمار في كتابه «الأمير» وأفكار «ابن خلدون» على نصيب الدول من الممالك والأوطان. و«مكيافيللي» هو الذي بذر البذور الحقيقية للمدرسة الواقعية في العلاقات الدولية، و«ابن خلدون» كان سابقًا عليه، فقد كانت أفكار «ابن خلدون» لها علاقة قوية بالمدرسة الواقعية فى السياسة الدولية ، خاصة نظرية «ابن خلدون» عن مفهومه لقوة الدولة (قوة العصبية) كمفهوم محوري لديه، تتصرف الدولة بموجبه بشكل أحادي.

كذلك أثر «ابن خلدون» على أحد أهم العلماء الذين أثروا على معظم المفكرين الإسلاميين فى العصر الحديث وهو الإمام «محمد عبده»، ونجد التشابه بينهما عند الحديث عن التربية كمنظومة فكرية.

أيضًا تسبب «ابن خلدون» بشكل غير مباشر في مشكلة منهجية لازلنا نعاني منها حتى اليوم في عالمنا العربي في التحليل الاجتماعي والسياسي للظواهر، وهي «مركزية ظاهرة الدولة كوحدة للتحليل» وإهمال الظواهر الاجتماعية الأخرى في المجتمع كوحدات للتحليل. وإذا كان ذلك مبررًا بالنسبة لعصر «ابن خلدون»، فإنه أصبح حقيقة نعيشها، فالتاريخ الإسلامي مقسم طبقًا للدولة «راشدة، أموية، عباسية ..» على عكس التاريخ الأوروبي الذي يعكس في مسمياته حال المجتمع الأوروبي «عصر النهضة والتنوير، عصور الظلام»(٤).

---

(٣) ساطع الحصري «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٦١، صـ٢٥٣

(٤) محمد بشير صفار، محاضرات لطلبة الماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، غير منشورة، ٢٠٠٥/٢٠٠٦.

ورغم أن المقدمة لم تثر اهتمام المستشرقين إلا بعد العقد الثاني من القرن التاسع عشر، ولم تخرج من ساحة الاستشراق إلى ساحة أبحاث العلماء إلا بعد العقد السابع من نفس القرن، إلا أن علماء الغرب استطاعوا عبر دراساتهم المتنوعة لمقدمة «بن خلدون» التعرف عن قرب على حقيقة انجازه العلمي وتعيين منـزلته في مسيرة علمي التاريخ والاجتماع على وجه الخصوص حيث اعتبر -وعن جدارة- بمثابة الأب المؤسس لفلسفة التاريخ ولعلم الاجتماع.

ويمكن تقسيم ما كتبه الغربيون عن»ابن خلدون» ومقدمته إلى ثلاثة أنواع رئيسية:

١- الدراسات التي تستهدف تحليل آراء «ابن خلدون» وعرضها عرضًا مباشرًا، على شكل كتاب قائم بذاته أو في صورة مقالة في مجلة علمية، ومن أهم الدراسات المنشورة في هذا المجال تلك التي كتبها شميدت، وروزنتال Rosenthal، وفون كريمر Von Kremer، ولوين Lewine، وبوتول G.Bouthoul، وجابريللي Gabrieli، ومونييه R.Maunier، وجمبلوفيتش، وغيرهم، التي نشرت باللغات الإنجليزية والألمانية والروسية والفرنسية والإيطالية.

٢- الأبحاث التي تخصص لـ «ابن خلدون» ومقدمته في الكتب التي تناولت الفلسفة الإسلامية أو تاريخ البلاد الإسلامية أو تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين بوجه عام مثل دراسة كارا دى فو Carra de Vaux، التي حملت اسم «مفكرو الإسلام»، ودراسة دى بوي De Boer التي كان عنوانها» تاريخ الفلسفة في الإسلام»، وكتاب ريشتر G.Richter «مؤرخو العرب»، بالإضافة لكتاب هوارت Cl. Huart «الأدب العربي»، ونيكولسون Nicholson عن «تاريخ الأدب العربي»، وكذلك كتاب G.Faure-Bigue عن «تاريخ إفريقيا الشرقية في عهد الحكم الإسلامي.

٣- الأبحاث الواردة عن آراء «ابن خلدون» ونظرياته في الكتب العلمية العامة عن التاريخ أو الاقتصاد أو الاجتماع أو عن تاريخ هذه العلوم ، ومن أهمها ما كتبه فلينت R.Flint في كتابه عن» تاريخ فلسفة التاريخ «، وكذلك ما كتبه F.L. Vard عن «علم الاجتماع النظري»، ورابابورت Ch.Rappaport عن «فلسفة التاريخ»، وتوينبي في مؤلفه الكبير دراسة في التاريخ.

ولا حاجة لبيان أن الأبحاث المدونة في النوع الأول من الكتابات والمؤلفات هي الأكثر أهمية، لأنها الأكثر توسعًا والأعمق تحليلاً والأدق بحثًا لاختصاصها بدراسة المقدمة بهيئتها المجموعة أو من ناحية من نواحيها المختلفة. غير أن ما يكتب عن المقدمة في النوع الثالث من الكتب يكون أكثر قيمة منها لها لأنها تعين منـزلة «ابن خلدون» في العلم وتاريخ العلم بصورة أهم وأتم من غيرها، فهي الأعمال التي تمنح»ابن خلدون» مكانته التي يستحقها في تاريخ العلوم والأفكار، خاصة وأن مؤلفات النوع الأول لا تخرج كثيرًا عن نطاق مطالعة الاختصاصيين على عكس النوع الثالث الذي ينتشر بين المفكرين والمثقفين بوجه عام.

ففي بحث مهم للعالم الاجتماعي جمبلوفيتش Gumplovitz عن نظريات «ابن خلدون» بعنوان «مفكر اجتماعي عربي في القرن الرابع عشر أكد جمبلوفيتش Gumplovitz على أن «ابن خلدون» يجوز أن يعتبر مفكرًا عصريًا بكل معاني الكلمة من وجوه عديدة حيث «إنه لم يقع في الخطأ الذي وقع فيه مفكرو القرن الثامن عشر في صدد تقرير منشأ الفروق التي تشاهد بين الأقوام»....»كما أنه درس الحوادث الاجتماعية بعقل هادئ ورزين، وأبدى في هذا الموضوع آراء عميقة جدًا ليس قبل «أوجست كونت»فحسب، بل قبل «فيكو» أيضا»....ويضيف «في الحقيقة أن ما كتبه «ابن خلدون»، هو ما نسميه نحن اليوم علم الاجتماع» ، وهو ما أكد عليه كولسيو في دراسته التي نشرها عام ١٩١٤ في مجلة العالم الإسلامي الفرنسية، والتي أشار فيها إلى أنه» ليس لأحد أن ينكر أن «ابن خلدون» اكتشف مناطق مجهولة في علم الاجتماع»..وأضاف على ذلك أنه «سبق «ميكافيللي» و»منتسكيو» و»فيكو» إلى وضع علم جديد هو النقد التاريخي. «وتشير دراسة كولسيو السابقة إلى أن «ابن خلدون» وضع يده على مبادئ العدالة الاجتماعية والاقتصاد السياسي قبل كوندرسيه وماركس وباكونين بخمسة قرون، حيث يؤكد كولسيو Colosio انه»إذا كانت نظريات «ابن خلدون» في حياة المجتمع المعقدة تضعه في مقدمة فلاسفة التاريخ، فإن ما يعزوه من شأن كبير إلى دور العمل والملكية والأجرة تجعله إمامًا وسلفًا لاقتصاديي هذا العصر»(٥).

(٥) «ابن خلدون مبدعًا»، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٠ – ٢٠٢.

كما كان له سبق اكتشاف تبعية حركة المجتمعات وتطورها إلى قوانين ثابتة قبل كل من «منتسكيو» و«فيكو» ، وهو ما أشار إليه بوضوح فارد F.L. Vard في كتابه «علم الاجتماع النظري وذلك في الباب الخاص بمبدأ التعيين والحتمية الاجتماعية، وهو ما فصله وأكد عليه دي بوير De Boer الأستاذ بجامعة أمستردام في بحثه عن تاريخ الفلسفة في الإسلام، والذي جاء في خاتمته أن «ابن خلدون» كان أول من حاول أن يربط بين تطور المجتمع الانسانى وبين علله القريبة مع حسن الإدراك لمسائل البحث وتقريرها بالأدلة المقنعة(٦).

وكانت الدراسات التي كتبها توينبي -الأستاذ بجامعة أكسفورد- عن فلسفة التاريخ من أشمل الأعمال العلمية التي أعدت في هذا المجال، وقد تناول توينبي فيها عدة مرات آراء «ابن خلدون» وأشار إليها حيث يعده من العباقرة، ويرى في مقدمته دلالة ساطعة على سعة النظر وعمق البحث وقوة التفكير. ويختتم رأيه في «ابن خلدون» ومقدمته قائلاً إن «ابن خلدون» في المقدمة التي كتبها لتاريخه العام قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ، هي بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان».

وتعد أطروحة «طه حسين» للدكتوراه التي نشرت تحت عنوان: «فلسفة «ابن خلدون» الاجتماعية تحليل ونقد»، من أوائل الدراسات العلمية العربية لفكر «ابن خلدون» التي فتحت الباب أمام مئات الدراسات الأخرى، والتي مازالت تطرح الأهمية المتجددة لإعادة قراءة ودراسة «المقدمة» من قبل المفكرين والعلماء العرب، وهى العملية التي تتجدد مع الاحتفاء بذكر «ابن خلدون»، وبمرور ستة قرون على كتابته لهذا العمل الموسوعي، الذى يتميز بثلاث سمات مبدئية، وهى أنه إنجاز فكرى ذو طبيعة عالمية وموسوعية ومعاصرة متداخلة ومترابطة، وهو إبداع فكرى احتضنته واعتزت به كل الأقاليم التي انتسب إليها «ابن خلدون» أو عبر عنها وعن تفاعلاتها الحضارية(٧).

---

(٦) المرجع السابق، ص ٢٠٤.

(٧) منها على سبيل المثال ندوة بيت الحكمة بقرطاج بعنوان «ابن خلدون ومنابع الحداثة» في الفترة ١٣-١٨ مارس ٢٠٠٦، وندوة المعهد العالي للعلوم الإنسانية بجامعة تونس، المنار، ١٢-١٤ إبريل ٢٠٠٦، وندوة جامعة مؤتة بالأردن ١٦ إبريل ٢٠٠٦ بعنوان «ابن خلدون وإسهاماته في الفكر الإنساني»، ومؤتمر جامعة البحرين بعنوان «الفكر الخلدوني وخطاب الإصلاح» في الفترة من ٩-١١ مايو ٢٠٠٦، وندوة جامعة ابن خلدون تيارات بالجزائر بعنوان «القيم العالمية في فكر ابن

وما يسترعي الانتباه في الدراسات العربية الحديثة التي احتفت بفكر «ابن خلدون» سعيها الملح وراء البحث عما إذا كان ما يطلق عليه تيار « الخلدونية» لا زال يمثل أحد روافد علم الاجتماع العربي والإسلامي أم لا؟ وهل الإشكاليات التي فكر فيها وتحرك من داخلها «ابن خلدون» مازالت قائمة؟ فالرجل شهد الحضارة الإسلامية في آخر لحظاتها قبل الانحطاط، وهو مشهد شبيه لما نعاصره الآن، وبالتالى فإن رؤيتنا لفكر «ابن خلدون» وإعادة قراءته بشكل خلاق قد يمثل مخرجًا لإيضاح ما نحن فيه، وتوفير الشروط الضرورية للتجاوز والحل؟ ولو من قبيل إحصاء ما لم يحصه صاحب فن العمران من مسائل.

ولعل من نافلة القول إن سمات العالمية والمعاصرة كانت حاضرة عند «ابن خلدون» مرتين، أولاهما في وعيه بوجود إشكالية عالمية، والثانية في شعوره بالمسئولية عن إيضاح الأزمة التي رصدها، وإيجاد حلول لها تتناسب مع طبيعتها. ففي رأيه أن الأزمة عالمية لم تقتصر على المشرق ولا المغرب، وهي أزمة عامة تعددت في أسبابها ودوافعها، وإن تمازجت وانتهت إلى نتائج متشابهة إن لم تكن واحدة (فساد العمران). وهي -من ثَمَّ- أزمة فارقة ليست من قبيل الأزمات التي سبق لغيره التعرض لها-من قبيل تداعي الدول والمجاعات والحروب- وإنما اجتمعت لها من الأسباب والدوافع ما جعل منها أزمة مستحكمة. فكأنه كان على مفترق طرق، حيث يؤكد في مقدمته» على ما نزل بالعمران شرقًا وغربًا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرًا من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها فقلص من ظلالها، وفل من حدها، وأوهن من سلطانها وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أموالها، وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت

= خلدون» في الفترة من ١٥-١٦ مايو ٢٠٠٦، وندوة مركز الأبحاث الإسلامية بإسطنبول تحت عنوان «ابن خلدون من الماضي إلى المستقبل» في ٣-٤ يونية ٢٠٠٦، وندوة اتحاد الأدباء والكتاب العرب بصنعاء اليمن في ٢٨ يوليو ٢٠٠٦، وندوة الجامعة الإسلامية بماليزيا في الفترة من ٢٠-٢٢ نوفمبر ٢٠٠٦ بعنوان «تراث ابن خلدون وانطباعاته المعاصرة»، وندوة المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة في الفترة من ٣-٥ ديسمبر بعنوان «وحدة المعرفة عند ابن خلدون»، وصولاً إلى خاتمة اللقاءات بمكتبة الإسكندرية في الفترة من ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦ بالإسكندرية.

الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها». والأهم من ذلك هو الشعور بالمسئولية عن ملاحظة تلك الأزمة إذ «تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث».

ورغم تباري المفكرين العرب في تبيان واستيضاح طبيعة إسهام «ابن خلدون»العلمية والفكرية، فإن هناك العديد من الدراسات التي وقعت في فخ العمل على تطويعه بغية الوصول إلى أبعاد تتناسب مع ما يرونه من نظريات من ناحية، أو ما يعتقدون أنه يمثل تطويرًا غير متناقض مع رؤيته من ناحية أخرى، وهو ما يطرح على المفكرين العرب مسئولية إعادة قراءة ودراسة الفكر الخلدونى بما لا يشكل التفافًا أو إسقاطًا لجوانب معرفية أو واقعية راهنة على تراث «ابن خلدون»، أو الاقتصار في رؤية «ابن خلدون» على حدود الأبعاد المعرفية والتاريخية التي احتواها كتاب العبر. فما طرحه «ابن خلدون» من أبعاد معرفية ورؤى منهجية تتجاوز بكثير طبيعة الاجتماع العربي الإسلامي في القرن الرابع عشر الميلادي، ومن ثم يمكننا سحب «ابن خلدون» إلى مجال العالمية في الرؤية والمنهج والقضايا.

هذا الإبداع والجهد العلمي العربي الإسلامي المطلوب في إعادة قراءة وبحث فكر «ابن خلدون» يجب أيضًا أن يتجنب الوقوع في منـزلق آخر، فكثيرًا ما نشهد بأن التوق إلى المعاصرة قد أعطى للخطاب الخلدوني أبعادًا غير أبعاده الحقيقية[٨]، وطوعه تطويعًا ليتحمل أدوارًا لم يتهيأ لها من قبل، وأنه قد جيء بالمعاصرة إلى الخطاب الخلدوني، رغم أنها لم تكن هاجسه الرئيسي، فأصبح أول عالم اجتماع ومؤسس المادية الجدلية ... إلخ وغيرها من المسميات التي يصعب أن نجد لها موطنًا

(٨) أحمد نبيل صادق، «العلاقات الدولية في فكر ابن خلدون» ورقة مقدمة إلى ندوة «عالمية ابن خلدون»، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

في الخطاب الخلدوني، ومن ثم يصبح علينا البحث عن موطئ قدم داخل الخطاب الخلدوني لكل النظريات الحديثة(٩).

إن هذه القراءة الجديدة للفكر الخلدوني تتيح أيضًا إمكانية أن نجد في علم العمران البشري من خلال المقومات والمنهج ما يقبل التطبيق خارج الإطار الخلدوني، ولو تحت مسميات غريبة من قبيل «علم اجتماع الدول النامية»(١٠) أو «علم اجتماع التخلف» أو علم الاجتماع الاستعماري(١١)، أو الأنثروبولوجيا(١٢)، ومن ثَمَّ الطموح إلى إمكانية التطبيق على الواقع العربي المعاصر ككل(١٣)،

---

(٩) انظر المنصف وناس، حدود المعاصرة في الخطاب الخلدوني، مجلة دراسات عربية، س ٢٤، ع ١١، أيلول/سبتمبر ١٩٨٨، ص ٥٠.

(١٠) إدريس خضير، التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية، (الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٢)، وكذلك محمد أحمد الزعبي، حول الإرث السوسيولوجي لابن خلدون : مدخل عام، ضمن كتاب الفكر الاجتماعي الخلدوني : المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، المرجع السابق، ص ١١-٣٧، حيث يري ص ٣٤ أن السوسيولوجية الخلدونية يمكن أن تتداخل مع علم اجتماع البلدان النامية بالمقدار الذي يتبين فيه أن البنيات الاجتماعية (بالمعني الواسع) التي وصفها وحللها وتعامل معها ابن خلدون، أي البنيات القروسطية ما تزال موجودة في العالم الثالث ولاسيما العالم العربي والإسلامي بهذه الدرجة أو تلك، وبهذه الصورة أو تلك . وأن غالبية الذين درسوا المقدمة من هذه الزاوية يقبلون أن كثيراً من البنيات الاجتماعية والعقلية القروسطية ما تزال سارية المفعول بدرجات متفاوتة في بلدان العالم الثالث. بل إن وجود هذه البنيات هو أحد أبرز مظاهر التخلف في البلدان المتخلفة، ولذلك فإن مقدمة ابن خلدون ما تزال «معاصرة» لنا في كثير من مقولاتها ونظرياتها. وهو منتقد بالطبع من حيث الأسباب التي يسوقها لمعاصرة ابن خلدون.

(١١) إذ من الطريف أن الدراسات الاستعمارية قد استفادت من نظريات ابن خلدون وسعت إلى مدها خارج إطارها التقليدي لتشمل كافة نماذج الاجتماع البشري غير الأوروبي، من خلال المماثلة ما بين الاجتماع البدوي والاجتماع البدائي، وأن تلك المجتمعات التي تطرح أشكالاً للاجتماع والعمران البشري مغايرة للاجتماع الأوروبي تتصف بالتوحش والبربرية مبررًا لإخضاعها للنمط الأوروبي للتمدين والحضارة، بل وتأكيد سرعة انهيار النماذج غير الغربية من الاجتماع والدولة استنادًا إلى رؤية ابن خلدون.

(١٢) انظر على سبيل المثال دراسة عباس أحمد، ابن خلدون والأنثروبولوجيا الاجتماعية، مجلة شئون اجتماعية، س ١٥، ع ٥٨، صيف ١٩٩٨، ص ٣٧-٥٦. أحمد حامد، تأثير ابن خلدون في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: قراءة أنثروبولوجية للمقدمة، مجلة العلوم الاجتماعية، س ١٥، ع ٣، خريف ١٩٨٧، ص ١٧١-١٨٧.

(١٣) لمزيد من التفاصيل انظر: محمد عزيز الحبابي، ابن خلدون معاصرًا، ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي، بيروت: دار

خاصة أن النماذج المعرفية والتاريخية التي طرحها «ابن خلدون» قابلة –لطبيعة المنهج– للتحول إلى نماذج معرفية قياسية تصلح للتطبيق على كل واقع يفترض فيه بعض عناصر التشابه أو المماثلة في العوامل والمقومات، مع الأخذ في الاعتبار عناصر الاختلاف والمغايرة، خاصة تلك التي طرحها «ابن خلدون» على شكل قوانين عامة للاجتماع البشري.

فالقول من ناحية بخصوصية تحليل «ابن خلدون» للاجتماع البشري الإسلامي فحسب، وتركيزه على الأمثلة والشواهد المستقاة من ذلك الاجتماع، لا يجب أن يحجب عنا أمرين بديهيين:» أن الأمثلة التي يوردها لموضوع علمه الجديد لا تقتصر على المجتمع الإسلامي، وإن كانت الأخيرة هي الغالبة لعلة عملية، وهذا يتماشى مع شمول الموضوع وهو العمران البشري وليس اجتماعًا إنسانيًا معينًا من ناحية[١٤]، وأن هذه الأمثلة في كل الحالات تأتي لتأكيد تحليل نظري عام تتأخر عنه لتوضيحه، ولا تتقدم عليه لتأسيسه، إنها إذن شواهد وليست مبادئ، وهو ما يؤكده «ابن خلدون» عند الإشارة إلى شروط تأسيس أي علم من العلوم[١٥].

على أنه يجب من ناحية أخري ضرورة التأكيد على خطورة المماثلة التي تحاول أن تلبس «ابن خلدون» ثياب المعاصرة والعالمية، بما يقود إلى إسقاط الواقع العربي الراهن على نظريات «ابن خلدون» بادعاء وجود عناصر المماثلة بين المجتمعات العربية في القرنين الرابع عشر الهجري والميلادي من

الحداثة، ١٩٨٤. وانظر أبو يعرب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، (طرابلس الغرب/ تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣)، وكتاب إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٢٥) ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤ فضلاً عن مقالات على موقع الملتقى على شبكة الإنترنت.

(١٤) حيث يؤكد في مقدمته بأنه علم مستقل بنفسه، ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهو ما يفترض عموم النظر الذي لا يقدح فيه خصوص التطبيق، خاصة من خلال حديث ابن خلدون عن كيفية استنباطه العلم، «لم أترك شيئًا في أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأول وأسباب التصرف والحول في القرون الخالية والملل وما يعرض في العمران من دولة وملة ومدينة وحلة وعزة وذلة وكثرة وقلة وعلم وصناعة وكسب وإضاعة وأحوال متقلبة مشاعة وبدو وحضر وواقع ومنتظر إلا واستوعبت جمله وأوضحت براهينه وعلله».

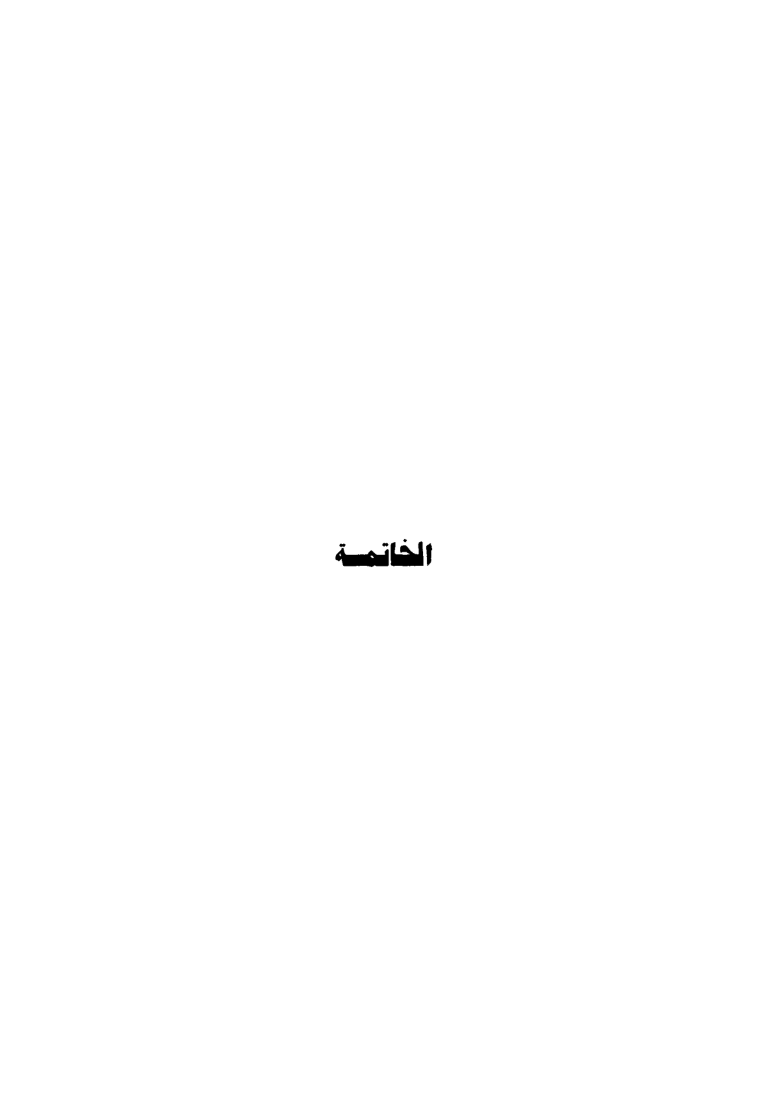
(١٥) أبو يعرب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني، مرجع سابق، صـ ٤٣.

ناحية والواقع الراهن من ناحية أخرى ، وبالتالى تغريب «ابن خلدون» وجعله رجل كل العصور ، فهو «دور كايم» و«كونت» و«هيجل» و«ماركس»... وهو ما يسلب الرجل خصوصية وأصالة إنجازه الفكري الذي به نعتز، ويجعل فكره جامعًا لكل المتناقضات، وتؤسس داخل مقدمته كافة النظريات التي لا تقبل بطبيعتها لا الدمج ولا الجمع، لهذا يجب أن يتوقف سعينا إلى إيجاد موطئ قدم لكل فكرة وكل نظرية وكل نموذج معرفي داخل تراث «ابن خلدون»[١٦]، ولو من قبيل إحصاء بعض المسائل التي لم يحصها مستنبط علم العمران البشري.

يلاحظ أيضا أن منهج «ابن خلدون» على درجة كبيرة من الشمول، فهو يتناول الظاهرة العمرانية في كل مقوماتها التكوينية وفاعليتها الحركية، ويسكن كل ظاهرة ومفهوم في موقعها المناسب داخل إطاره العمراني في صورة جامعة بين عناصر الفكر والحركة دون جمود ولا تخبط واختلاط، مع الوعي بأن الصورة الكلية لا يمكن إدراكها إلا كما تدرك صورة بحيرة ماء عقب إلقاء حجر فيها. علينا أن نري الظاهرة كما أرادها لنا «ابن خلدون» بالضبط... ما يشكل مقوماتها الثابتة ... وما يعبر عن عناصر حركتها وفاعليتها، ومدى تأثرها وتأثيرها على غيرها من الظواهر الأخرى، والأهم هو موقعها داخل الإطار العمراني الشامل.

---

(١٦) انظر على سبيل المثال الطاهر عبد الله، نظرية الثورة من ابن خلدون إلى ماركس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩. نمير العاني، ابن خلدون وبدايات التفسير المادي للتاريخ، دار الهمذاني، ١٩٨٤. د.عبد الله العروي، ابن خلدون وماكيافيللي، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الساقي، ١٩٩٠. حسن الشموني، الدولة بين رأي ابن خلدون ورأي ميكيافيللي، الدار القومية، ١٩٦١. فؤاد الخوري، مذاهب الأنثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون، دار الساقي، ١٩٩٢ . سليمان فياض، ابن خلدون أبو علم الاجتماع، مركز الأهرام، ١٩٩٢. حسن جوني، ابن خلدون بطل علم التاريخ، دار العودة، ١٩٧٤ . محمد كامل، ابن خلدون العبقري الذي ظلمه العرب وأنصفه الغربيون، المكتب العالمي، ١٩٨٨. فؤاد البعلي، ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث، دار المدى، ١٩٩٧. حسين هنداوي، التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيجل، دار الساقي، ١٩٩٦. عبد العزيز عزت، دراسة مقارنة بين ابن خلدون ودوركايم، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٢. محمد وقيدي، العلوم الإنسانية من ابن خلدون إلى أوغست كونت، دراسات عربية، س ١٧، ع ٦، نيسان/إبريل ١٩٨١، صـ ١٩-٤٧. زاهد روسان، السببية الحتمية عند ابن خلدون، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، س ١٠، ع ٣٧، شتاء ١٩٩٠، صـ ٩٢-١٢٦.



الخاتمة

لازال عالم البحث العلمي يشهد إضافات جديدة فيما يسمي بالدراسات الخلدونية، ولعل ما قدم في عالمية «ابن خلدون» من دراسات وأبحاث نموذج دال على ذلك. فقد شارك العديد من المفكرين والباحثين، الذين تعددت موضوعات أبحاثهم وزوايا رؤيتهم وتناولهم لفكر «ابن خلدون «ففي محاولة لتحديد مكانه ومكانته في المنظومة العلمية والفكرية التي عاصرها وعاش في ظلها، مرورًا بدارسة فكر «ابن خلدون» من منظورات متعددة في علم الاجتماع، الاقتصاد، التاريخ بجانب الأدب واللغة والفلسفة والعلاقات الدولية. وتأتى أهمية هذه الاحتفالية بـ «ابن خلدون» من اللحظة التي تمر بها مجتمعاتنا، خصوصًا الرياح العاتية التي تهب على منطقة الشرق الأوسط، فهناك تشكيك دائم في موروثنا الثقافي وجوانب قوته وقدرته على أن يكون دافعًا لتجاوز واقع التخلف الذي نعاني منه.

وتشير سيرة «ابن خلدون» إلى أنه كان مثالاً بارزًا لذلك المثقف الذي ألقي في خضم فترة مضطربة متقلبة في تاريخ الأمة العربية الإسلامية وهي تواجه عالمًا آخر في حال تحول قبالة عصر النهضة. ووجد الرجل نفسه مكرهًا على خوض غمار هذا الزخم السياسي خاصة بعد أن عانى العديد من التقلبات التي كادت تعصف بحياته. لقد كان رجل دولة انخرط في العمل السياسي وشئون الحكم مدة تزيد على عقدين ببلاد المغرب، كما كان عالمًا متأملاً تفرغ لشئون البحث والكتابة في قلعة ابن سلامة لمدة أربع سنوات بالجزائر، وكان كذلك قاضيًا وفقيهًا ومعلمًا لأكثر من ربع قرن بمصر. هذه الحياة الممتدة التي مارس فيها «ابن خلدون» أدوارًا ووظائف متنوعة ساهمت في توسيع أفق ملاحظاته وتنمية معلوماته وإثراء خبرته العملية بشئون البشر والحياة، كما أثرت في تكوين أسلوب فكره تأثيرًا عميقًا، حيث خالط الساسة والقادة والعلماء والفقهاء، وطلاب العلم والباحثين عن العدل.

كذلك كان العصر الذي عاشه «ابن خلدون» عصر التحول والانتقال في أرجاء العالم المتمدين نحو تشجيع العلوم والأخذ بمناهجها ونتائجها وانبعاث النهضة، في الوقت الذي كان المجتمع العربي الإسلامي يتجه نحو التفكك والانحطاط. ففي ذلك الوقت بدأ ظل الدولة الإسلامية في التراجع من بلاد الأندلس، وانتشرت الثورات والفتن في شمال إفريقيا، وبدأ اجتياح التتار للمشرق الاسلامى حتى وصلوا الى الشام. أما الثقافة العربية فقد تأثرت بفساد واستبداد الحكام وأصابها من التدهور ما أصاب جوانب المجتمع العربي الإسلامي. وقد ساهمت تلك المؤثرات مجتمعة في توجيه فكر «ابن خلدون» الذي سعى عبر تأملاته ومحاولته لكتابة التاريخ بشكل سليم إلى المساهمة في إصلاح المجتمع، وتمكين الحاكم من حسن تدبير الأمور، وهو ما يضفى على آراء «ابن خلدون» طابعًا تقدميًا[١] بالإضافة إلى أصالته العلمية.

كان «ابن خلدون» يعتبر نفسه مناضلاً يتسلق التلال كي يستكشف من علٍ بواطن الأمور، مع ما في هذا النضال من خبرة نادرة، غير أن هذه المهمة الوعرة لم تكن رفيقة بحال المعلم المرتجى، الذي يسمح له بالدراسة المتأنية للأحداث ولتشخيص الظواهر والخروج بالقواعد والاستخلاصات. لهذا كان الرجل فى كل مرة ينـزلق فيها إلى دوائر السياسة وما يتعلق بها من مكائد كان يتمنى أن يعود إلى حياته الثقافية وطلب العلما[٢]. لهذا جاء كتابه «العبر في ديوان المبتدأ والخبر» عاكسًا لخلاصة تجربته المباشرة في عالم الواقع والسياسة ، وهي تجربة واسعة شملت المغرب العربي ومشرقه، كما تجاوزت حدودهما غربًا وشرقًا أيضا في السفارات التي كلف بها[٣].

ويشير استعراض حياة «ابن خلدون» إلى أن تجاربه العملية لم تقتصر على معاناة أعباء الإدارة والمخاطر السياسة في داخل العالم الإسلامي، ولكنه اتصل مباشرة بأقطاب القوى الخارجية التي كانت تهدد العالم الإسلامي من الغرب والشرق على السواء. من ذلك نستبين أن تجربة «ابن خلدون» الحياتية كانت عميقة معقدة، فخبرته بسوء الأحوال السياسية في الداخل وفسادها جعلته

(١) غريب محمد سيد أحمد : تاريخ الفكر الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، ١٩٩٤،صـ ١٠٩/١١٠.

(٢) طاهر الحمامي: «حياة ابن خلدون ونشاطه السياسي»، ترجمة إسحق عبيد، بدون دار نشر، صـ٣٢٠.

(٣) «ابن خلدون في إطار الفكر التاريخي»، مرجع سبق ذكره.

يعاين بنفسه ويدرك ما يعانيه المجتمع الإسلامي من ضعف وانحلال أمام مجتمعات أجنبية أشد قوة و تماسكًا. وشاهد كيف تسقط الدول بعد قوة وتحضر، وتنهض أخرى كانت من قبل أقل شأنًا وتحضرًا.

لهذا ليس غريبا أن عقله كان منشغلاً بظاهرة قيام وسقوط الدول الإسلامية كما أرّخ لها، وحاول أن ينتهي إلى أسبابها وعللها في المقدمة وهي الجزء الأول من كتابه، والتي تختلف في مادتها عن باقي الكتاب.

فمن يقرأ مؤلَّفه «العبر فى ديوان المبتدأ والخبر » وهو أصلاً كتاب في التاريخ ويقارنه بدراسته وتأملاته في «المقدمة» فسيجد أنهما عملان مختلفان طبيعة ومنهجًا. وإذا قرأنا عبارته المشهورة في افتتاحية «المقدمة» التي يقول فيها: «إن فن التاريخ....في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول السوابق في القرون الأولى...، وفي باطنه نَظَرٌ وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق. وعلمٌ بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق». ثم ينتهي بأنه من علوم الحكمة – أي الفلسفة – إذا قرأنا تلك العبارة أدركنا أنها تصدق على تصوير الفرق بين العملين. فكتاب «العبر» يمثل التاريخ في ظاهره، وهو بذلك من العلوم النقلية؛ في حين أن كتاب «المقدمة» يمثل التاريخ في باطنه، ويكون بذلك من العلوم العقلية. وواضح أن «ابن خلدون»، حين أقدم على كتابة «المقدمة» كان مدركًا لأهميته وقيمته ووجه الجِّدة فيه. فلم يتردد في مهاجمة ورفض أسلوب المؤرخين السابقين من أمثال «ابن إسحق»: و«الطبري» و«الكلبي» و«الواقدي» و«المسعودي» وغيرهم ؛ ثم يعلن عن نفسه فيقول» ولما طالعت كتب القوم، وسبرتُ غور الأمس واليوم، نبّهت عين القريحة من سِنَة الغفلة.... وسمْت التصنيف، فأنشأت في التاريخ كتاباً، ورفعت فيه عن أحوال الناشئة حجابًا .... وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسبابًا .... وسلكت تبويبه وترتيبه مسلكًا غريبًا، واخترعته من بين المناحي مذهبًا عجيبًا .... فجاء هذا الكتاب فذًّا بما ضمنته من العلوم الغريبة والحكم المحجوبة».

إلا أن الكتاب بجمله يشكل رؤية متكاملة لجوانب الفكر الخلدونى وإبداعاته، والتى تكشف عن أنه :

• رغم أن «ابن خلدون» يذكر عددًا من الأمم على مر التاريخ مثل الفرس والسريان والنبط والتتابعة وبني إسرائيل والقبط واليونان والروم والعرب والفرنجة، ثم دولة مضر التي جاء بها الإسلام، وما حدث لها عندما خرج الأمر من يد العرب وصار في أيدي سواهم من العجم مثل الترك بالمشرق والبربر بالمغرب والإفرنج بالشمال ، فالغالب على ثقافته هو إلمامه المستفيض بتاريخ الإسلام ودوله، أما ما عداه فلم يكد يُلِمّ سوى بأطراف قليلة منها. كما أن جميع مصادره عربية أو مُعَرَّبة من الكتب المترجمة وخاصة من علوم اليونان ، وليس هناك ما يدل أنه عرف لغات غير العربية، أو أنه أحاط بتاريخ غير التاريخ الإسلامي، فهو لا يكاد يعرف شيئًا من تاريخ اليونان والرومان على الشاطئ الشمالي للبحر المتوسط رغم شدّة ارتباط تاريخهم بتاريخ دول شاطئه الإفريقي إلى الجنوب. والسبب في ذلك أن حركة الترجمة إلى العربية لم تشمل كتب التاريخ ولا الأدب اليوناني والروماني.

وكان لهذا القيد أثر بالغ على أفقه المعرفي، فانحصر في التجربة التاريخية للعرب والإسلام، ولم يعلم أن هناك تواريخ قديمة أخرى تختلف عنها اختلافًا كبيرًا.فقد اقترن تاريخ اليونان والرومان على سبيل المثال بوحدة دولة المدينة، وبنظم سياسية غير نظام الخلافة؛ ولم يرتبط تاريخهم بوحدة القبيلة، ومبدأ العصبية، وفطرة البداوة التي يرتكز عليها كثير من الفكر التاريخي عند «ابن خلدون». ورغم هذا القيد على أفق معرفته التاريخية، التي اقتصرت- أو كادت- على التجربة العربية الإسلامية، فقد استطاع بفضل منهجه العقلي وحسه المرهف بالطبيعة البشرية ومقدرته الفذة على تحليل الظاهرة التاريخية سياسيًا واجتماعيًا ودينيًا، أن يقدم في كتاب «المقدمة» منهاجًا جديدًا لدراسة وفهم التاريخ الإسلامي، وهو ما فتح الباب أمام تأسيس وتطور العديد من العلوم الإنسانية خاصة فى مجال البحث التاريخى أو قواعد المنهج في علم الاجتماع الإنساني والعمران البشرى.

• حاول بعض الباحثين قراءة «ابن خلدون» قراءة متعسفة فمنهم من جعله مفسرًا ماديًا للتاريخ، ورائدًا للاتجاه المادي في علم الاجتماع، ومنهم من جعله مفكرًا علمانيًا، لا يقيم وزنًا للبعد الديني في نظريته عن مجرى التاريخ الإنساني كما حاول البعض الآخر لَـيَّ عنق بعض الآراء والمفاهيم الخلدونية لدرجة أنه جعل مفهوم العصبية مرادفًا لمفهوم القومية. هذه القراءات المتعسفة لمفاهيم وآراء «ابن خلدون» لم تكن فى الحقيقة إلا محاولة لإلباسها معنى جديدًا لم يكن قد ظهر فى عصره أو تحدد فى زمانه، وهو ما حذر منه «ابن خلدون» نفسه حينما قال «إن الاصطلاح (المصطلح) لا ينبغي أن يحمل إلا على ما كان يحمل في عصرهم، فهو أليق بمرادهم».

ومن هؤلاء الباحثين من حاول إنكار المنطلق الاسلامى لفكر ابن خلدون ونظرياته ، وإلغاء البعد الديني في مقدمته وانتزاعه من ثقافته الإسلامية، فيـذكر دى بوير De Boer أن «الدين لم يؤثر في آراء «ابن خلدون» العلمية بقدر ما أثرت الأرسطوطاليسية الأفلاطونية». ويقرر فيما يشبه التأكيد، أن «جمهورية أفلاطون» وفلسفة «فيثاغورس» قد أثرتا في ذهنيته على الرغم من أن «ابن خلدون» على سعة أفقه لم يصدر رأيًا واحدًا يجافي تعاليم الإسلام، بل إن مفاهيمه المتطورة كانت تطويعًا للمجتمع من منطلق روح المبادئ الإسلامية.

• رغم أن «ابن خلدون» كان بصدد إعداد كتاب فى التاريخ عن تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، إلا أنه لاحظ أن الأخبار التي أوردها المؤرخون قبله تختلط بالأساطير والروايات، بحيث يغدو مستحيلاً التمييز بين الصحيح والباطل من الأخبار التاريخية. وهنا حاول «ابن خلدون» أن يصطنع منهجًا علميًّا معينًا يمكنه من عملية التمييز هذه وكان في هذه المحاولة سباقًا إلى اكتشاف علم العمران بلغته وعلم الاجتماع بلغتنا، إذ ذهب إلى أن معرفة القوانين والانتظامات التي تحكم حركة المجتمع هي الشرط المسبق أو هي المحك الذي يستطيع من خلاله المؤرخ أن يميز بين الصحيح والباطل من الأخبار. يعكس هذا المثال التاريخي إلى حد بعيد العلاقة الوثيقة بين علم الاجتماع وعلم التاريخ، فلقد اكتشف «ابن خلدون «علم الاجتماع خلال البحث التاريخي، لكنه وجد أن التاريخ بدون رؤية اجتماعية أو معرفة بقوانين العمران البشرى، يختلط فيه الباطل بالصحيح إلى الدرجة التي يمكن القول فيها أنه اكتشف علم التاريخ الحقيقي باكتشافه

لعلم الاجتماع أو الرؤية الاجتماعية للأحداث والوقائع التاريخية. فعلم الاجتماع يمد المؤرخ برؤية اجتماعية ضرورية لرصد الأحداث وتحليلها وتقييمها وقياس مدى إمكانية حدوثها فى ضوء المرحلة الاجتماعية التي حدثت فيها، وفى ضوء المجتمع والنظم الاجتماعية والثقافية. فالمؤرخ لا يرصد أحداثا معينة وقعت في الفراغ، بل في سياق اجتماعي وثقافي. وهذه الرؤية الاجتماعية هي التي تمكنه من الحكم على صحة الخبر أو زيفه، بحيث يستطيع أن يقول إن حدثًا معينًا لا يمكن أن يقع في إطار مجتمع له خصائص معينة ويمكن أن يقع في إطار سياق اجتماعي آخر له خصائص أخرى. هكذا يقدم علم الاجتماع للمؤرخ الرؤية الاجتماعية التى يستطيع من خلالها أن يرى الأحداث والأخبار في سياقها الاجتماعي الطبيعي، كما يقدم له المفهومات والمقولات والأدوات المنهجية، كمفهوم القوة الاجتماعية أو القوة والسلطة والطبقة والفئة والتغير والاستقرار والصراع وغيرها من المفاهيم والمقولات التى يستخدمها المؤرخ ذو البصيرة الاجتماعية.

ويعكس هذا الاعتماد المتبادل بين التاريخ وعلم الاجتماع الترابط الذى يمثل الفعل الإنساني فهو فعل اجتماعي وفعل تاريخي في الوقت ذاته، ولذلك لا يصبح غريبًا أن يستمد التاريخ من علم الاجتماع المبادئ النظرية والمفهومات والتصورات ليستخدمها كأدوات للبحث التاريخي إلى الدرجة التي أصبح فيها المنهج الاجتماعي في دراسة التاريخ هو المنهج الأكثر احترامًا وعلمية بين مناهج البحث التاريخي المختلفة. ومن ناحية أخرى يستمد علم الاجتماع من التاريخ المادة التي تعين في فهم الأوضاع الاجتماعية الراهنة إلى الدرجة التي أصبح فيها المنهج التاريخي في علم الاجتماع هو أكثر المناهج احترامًا وعلمية... هناك إذن في علم التاريخ منهج اجتماعي، وهناك منهج تاريخي في علم الاجتماعا(٤).

يعد «ابن خلدون» أحد ابرز المفكرين المسلمين، استطاع أن ينتج في مقدمته فكرًا سياسيًا واجتماعيًا يمثل قمة النضج بالمقارنة بمعاصريه خاصة ما يتصل بالدولة والمجتمع، حيث تبنى في مقدمته نظرة كلية شاملة لقضايا العمران البشرى والاجتماع الإنساني. ومن خلال نظرته تلك صاغ رؤيته للنظام السياسي بوصفه واحدًا من النظم التي تقوم بدور محوري في البنية الاجتماعية، أو

(٤) علي الوردي، «منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته»، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨، صـ٣٩/٧٠.

فيما أسماه «أحوال العمران البشرى على الجملة». ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن «ابن خلدون» كان محدد الاتجاه، واضح الهدف، فهو يريد أن يناقش بنية المجتمع في جملتها من منظور واسع النطاق. وربما يرجع ذلك إلى أنه تصور أن الإسهام الذي يقدمه هو اكتشافه لعلم التاريخ، وحقيقة الأمر أنه قدم تعريفًا اجتماعيًا للتاريخ، مما يعني أنه كان يدرك أن البحث في شئون العمران على الجملة يقتضى رؤية تاريخية قادرة على استيعاب كافة العوامل البيئية والاقتصادية، والسياسية، والثقافية التي تؤثر في العمران باعتبارها المقومات الأساسية لتحليل البنية الاجتماعية، بدءًا ولدراسة النظرية الاجتماعية من صورة المجتمع البدوي وصولا إلى صورة أخرى أكثر تقدمًا هي المجتمع الحضري.

ومن المهم هنا التأكيد على أن آراء «ابن خلدون» السياسية وتحليلاته للعلاقة بين الدولة والمجتمع قد استندت إلى بيانات تاريخية ودينية وجغرافية زودتها بها ثقافته، وبالإضافة إلي معلومات وحقائق واقعية مباشرة توصل إليها من خلال رحلاته وتجاربه ومعايشته للمجتمعات والجماعات المختلفة، وبالتالي فالمعرفة التي يقدمها «ابن خلدون» هي في الحقيقة انعكاس لوقائع التاريخ من جهة وللمتغيرات الاجتماعية والثقافية من جهة أخرى وليست وليدة التـأمل والميتافيزيقا.

• باستعراض جوانب الفكر الخلدوني كما جاء في مقدمته سنجد أنه ينطلق من «رؤيته لظهور صور وأشكال التنظيم الاجتماعي باعتبارها من الحقائق المترتبة على حاجة الإنسان للتعاون لتوفير احتياجاته الأساسية وللدفاع عن نفسه وعدم قدرته على الحياة بمفرده، فتحقق حاجة الإنسان تلك إلى التجمع والتعاون هي التى تمكنه من البقاء وحفظ النوع، وهى ما تبرر ضرورة وجود المجتمع للإنسان. وهذا المجتمع بأحواله وأطواره هو موضوع علم الاجتماع أو العمران البشري. وإذا تأسس المجتمع على هذا النحو كضرورة لتنظيم عملية التعاون بين البشر لسد احتياجاتهم من أجل البقاء والدفاع، أصبح لزاما وجود نظام سياسي تتوفر له القوة والسلطة والسيادة لكي ينظم العلاقات المتبادلة بين البشر. وهكذا ظهرت ضرورة نشوء جهاز الدولة. ويصف «ابن خلدون» شكل التفاعل بين الدولة والمجتمع بقوله «الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها، وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر.... فاختلال أحدهما مؤثر في اختلال الآخر،كما أن عدمه مؤثر في عدمه».

ورغم تأكيد «ابن خلدون» على هذا التلازم بين الدولة والمجتمع فإنه ببصيرته الاجتماعية لا يذهب إلى أن هناك نظامًا سياسيًّا عامًّا يصلح لكل أنماط المجتمعات الإنسانية فالوازع الذى يمثل السلطة الاجتماعية إنما يستمد خصائصه من نمط الحياة الاجتماعية السائد، وطالما أن أساليب الحياة أو الأساليب المعيشية (وسائل الإنتاج وتحصيل الرزق والثروة) تختلف بين نموذجين رئيسيين فى رأى «ابن خلدون»- هما أسلوب البداوة وأسلوب الحضر- فمن المتوقع ان تختلف كذلك صورة الوازع ودوره(٥).

• إذا كان للمفكر العربي «عبد الرحمن بن خلدون» السبق على «أوجست كونت» بأربعة قرون في وضع بدايات علم الاجتماع واكتشافه، في مقدمته التي يناقش فيها طبائع العمران البشرى وقوانين المجتمع الإنساني، وهي المقدمة التي فاقت شهرتها الكتاب الأصلي في تاريخ العرب والعجم والبربر، وعالج فيها «ابن خلدون» معظم القضايا والمشكلات التي تعالج في إطار علم الاجتماع، لكن جهده العلمي في هذا المجال لم يكتب له الاتصال والاستمرار ذلك لأنه واكب سقوط الحضارة العربية والإسلامية وصعود الحضارة الغربية التي أخرت تعرف المفكرين الغربيين على أعمال ابن خلدون وإنجازاته. ولذلك كانت النشأة الغربية لعلم الاجتماع على يد «أوجست كونت» مرتبطة أشد الارتباط بظروف التحول الاقتصادي والاجتماعي والسياسى والفكري التى كان يمر بها المجتمع الأوربي وظهور المجتمع الصناعي. ومعنى هذا أن علم الاجتماع الغربي بكافة اتجاهاته وفروعه قد تطور استجابة للتطورات والمشكلات الاجتماعية في مرحلة التحول الحضاري والاجتماعي التي شهدتها أوربا والحضارة الغربية. كما كان استمراره وسيطرة مناهجه وأدواته تعبيرًا موضوعيًّا عن انتصار وسيطرة هذه الحضارة عالميًّا، فالقراءة المتفحصة لفكر «ابن خلدون « تشير إلى أن الذهنية التي خلقها والتي انعكست في منهجه في الكتابة والبحث لم تجد من يرسخها ويكرسها بحيث تصبح مدرسة لها أتباع ومجددون. ويصدق ذلك خاصة على إضافته الأصيلة في مجال علم العمران البشرى، وهو ما لا يمكن تفسيره بقصور الذهنية العربية (وهي التي أنجبت ابن خلدون)

(٥) محمد علي محمد، أصول علم الاجتماع السياسي (السياسة والمجتمع في العالم الثالث)ج١، الأسس النظرية والمنهجية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، صـ١١٩.

ولكن بدخول العالم العربي الإسلامي في حقبة طويلة من التخلف والتدهور والاستبداد السياسي والتي أسلمته فيما بعد إلى الحقبة الاستعمارية، التي أجهض فيها النمو والتطور الاجتماعي والحضاري للمجتمعات العربية.

• يعتبر كتاب «ابن خلدون « «العبر في ديوان المبتدأ والخبر» شاهدًا على كل عصور الدولة الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى أواخر القرن الـ ١٤، وهو خلاصة مكثفة لتاريخ هذا العالم، كما يعد مصدرًا أساسيًّا في تاريخ المغرب ، ويذكر لـ «ابن خلدون» تطويره لعلم الكتابة التاريخية، ليس فقط من حيث وضع أسس علم فلسفة التاريخ ولكن أيضًا اهتمامه بالتاريخ بالمفهوم الحضاري، من حيث هو تاريخ للأمم والشعوب بدلاً من سير الملوك والأعيان. كما أن إحاطته بسياسة العالم الإسلامي كله من أقصى مغربه إلى أقصى مشرقه ساعدته على استيعاب تطور الواقع السياسي والاجتماعي للعالم الإسلامي، حيث كان يرى هذا العالم الذي كان في وقت من الأوقات قوياً -خاصة خلال القرن الرابع والخامس الهجريين-بسبيله للتداعي والانهيار من حوله، وهو ما ساعده على استخلاص نظريته في مسألة نشوء الدول وازدهارها ثم اضمحلالها وهبوطها، وهى النظرية التي تقوم علي الدورة في تاريخ الحضارات.

• تنبه «ابن خلدون أيضًا إلى أثر البيئة، لأنه رأى في المجتمعات الإسلامية كيف تؤثر البيئة في توجيه حياة هذه المجتمعات، وفي توجيه السياسة، وهي النظرية التي أخذ بها بعد ذلك «ايبوليتين» الذي كان من النقاد الفرنسيين المشهورين في أواخر القرن الـ١٩، والذي نادي بنظرية تشبه تماما نظرية «ابن خلدون» في تأثير البيئة على المجتمعات وعلى الحضارة.

• رغم الإضافات الأصيلة التي جاء بها الفكر الخلدوني في مجال علم العمران البشري وما نطلق عليه الآن علم الاجتماع السياسي فإن هناك العديد من الانتقادات التي توجه لهذا الفكر، فلأن القبيلة كانت بمثابة الأساس لنشأة الدولة الخلدونية، فلا معنى للنشأة ولا المراحل التي يحددها ابن خلدون للدولة، فالدولة الخلدونية، قصيرة العمر لا تتعدى أجيالاً محدودة ولا تبتعد كثيرًا عن قاعدتها القبلية، وميلادها يأتي نتيجة للتناقض بين البدو والحضر، ومن ثم لا معنى للبحث عن تقويم للنظرية المتعلقة بالدولة خارج ذلك الإطار، وهو إطار العلاقة بين البدو والحضر. وثمة من يرى أن الظروف

تغيرت وأن محاولة الاستفادة من تحليلات «ابن خلدون» تقف عند حدود المرحلة الاستعمارية، وأن التغيرات المؤثرة في بنية وتطور الدولة المعاصرة لم تعد للعصبية ولا للبدو ولا العمران، وأن هناك متغيرات أخرى من قبل الاقتصاد وتوزيع الثورة وتركيبة المجتمع الطبقية والتأثيرات الخارجية، وهي المتغيرات الأولى بالدراسة. إلا أن هناك من يقبل تحليلات «ابن خلدون» ولكن يرى أنها صالحة فقط للمجتمعات العربية، التي تعاني من الاستبداد والترف «خاصة المجتمعات النفطية»، ومن ثم تنطبق عليها مقولات» ابن خلدون» المعروفة. ففي هذه المجتمعات التي يقوم اقتصادها على النفط، وهو اقتصاد ريعي غير منتج يشجع على الاستهلاك الترفي، هو الذي ينطبق عليه قول «ابن خلدون» من أن «الترف مؤدٍ إلى خراب العمران» وهو أمر يصل إلى درجة التعبير عن العلاقات الاجتماعية وليس العلاقات المالية فقط. كذلك فالظلم والاستبداد والحكم الفاسد ينطبق أيضا عليه مقولته إن «الظلم مؤدٍ بخراب العمران». هذه اتجاهات تقبل انطباق تحليلات «ابن خلدون» على الواقع المعاصر للعالم العربي.

إن عالمية فكر «ابن خلدون» وشمولية أو موسوعية الأفكار التي وردت في مقدمته وأصالتها يجب أن تجعلنا في منتهى الحذر عند التعامل معها وقراءتها حتى لا يصبح «ابن خلدون» هو رجل كل العصور، عندما نجعل نظريته جامعة لكل النظريات التى لا تقبل بطبيعتها لا الدمج و لا الجمع. نموذج لهذا سعى البعض للبحث فى المقدمة عن موطئ قدم لكافة النظريات التي ظهرت في علم الاجتماع الغربي بزعم عالمية «ابن خلدون».

كذلك فإنه من الخطأ في التناول عند استدعاء النماذج المعرفية والتاريخية التي طرقها «ابن خلدون» التعامل معها بصفتها قابلة بطبيعة المنهج للتحول إلى نماذج قياسية معرفية تصلح للتطبيق على كل واقع تعرض فيه بعض عناصر المشابهة أو المماثلة، أو على العكس من ذلك التأكيد على أن الأمثلة التي أتى بها «ابن خلدون» تقتصر فقط على المجتمعات العربية الإسلامية. لهذا علينا أن نميز بين ما هو خاص ومحلي، وبين ما هو عام ويرتبط بالقانون البشري في مجال علم العمران. إن ضبط قضايا التناول لابد أن نراه كما يراه «ابن خلدون» و هي الظاهرة العمرانية ككل في مقوماتها التكوينية و في فاعليتها الحركية حيث أن لابد أن نضع كل نظرية وكل مفهوم في الموقع المناسب داخل الإطار العمراني.

هذه الإشكاليات التي تثيرها إعادة قراءة الفكر الخلدوني تطرح هي الأخرى بدورها المزيد من التساؤلات حول تراثه ، وهل كان إسهامه الأساسي في تأسيس علم الاجتماع أم علم فلسفة التاريخ؟ وما درجة الجديد الذي قدمه في كلا المجالين: الاجتماع والتاريخ؟ أم هو تأسيس لعلم العمران الذي يجمع بين التاريخ والاجتماع؟ وهل يندرج فكر «ابن خلدون» في تأصيل إسلامي أم قد خرج عن هذا التأصيل؟ وما العلاقة بين الفكر الديني والفكر العلمي؟ ومن ثم أيضًا ما طبيعة منهاجيته من حيث تقديم العوامل المادية –مقارنة بالقيمية– عند تشخيص وتفسير الظواهر التي تناولها؟ وهل قدم «ابن خلدون « فكرًا واقعيًّا وضعيًّا؟ وإذا كان البعض (وهذا هو التوجه العام في الأدبيات الغربية) قد ركز على إسهام «ابن خلدون»في فلسفة التاريخ والحضارات؛ فإن البعض الآخر (وهذا هو التوجه العام في الأدبيات العربية) قد ركز على إسهامه في بناء علم الاجتماع.

هذا وتقدِم بعض الدراسات تفسيرها لهذين التوجهين، كما تقدم رصدها لموضع وأسباب احتفاء المدرسة الليبرالية والعلمانية الحديثة بفكر «ابن خلدون»، ثم احتفاء المدرسة القومية واليسارية أيضًا به، وهو السيناريو الذي يتكرر على صعيد المدارس الغربية أيضًا. ناهيك عن بعض الجهود التي حاولت أن تنزع عن «ابن خلدون» إسهامه ابتداء؛ وهو الأمر الذي اختلفت تفسيراته.هذا الجدل حول البعد المنهاجي في تراث «ابن خلدون»، إنما يقع في صميم الجدل المستمر الذي شهدته نظرية المعرفة، والنظرية الاجتماعية؛ ومن ثم نظريات العلوم الاجتماعية.وهو ما يشهد بحد ذاته بمدى تجدد وحيوية الفكر الخلدونى، الذى سعى صاحبه إلى وصف أسباب الانهيار، فهل يستطيع جيلنا أن يضع شروط النهضة.

كلمة مدير مكتبة الإسكندرية

الحضور الكريم مرحبًا بكم في مكتبة الإسكندرية ، و يشرفني أن تحتفل المكتبة بمرور ستة قرون على العلامة «عبد الرحمن بن خلدون»، فهناك من المفكرين والفلاسفة والعلماء من يستحق التعظيم والتقريظ لأنه كتب الكلمة الأخيرة في موضوع من الموضوعات، وهناك من يستحق التحية لأنه فتح بابًا جديدًا من أبواب المعرفة، لكننا عندما نتوقف عند «ابن خلدون» سنجد أننا نقف أمام عبقرية فذة تمكنت أن تفتح أبوابًا وليس بابًا واحدًا للمعرفة، وأن تشق طرقًا وليس طريقًا واحدًا في العمل المنهجي وفي فروع مختلفة من الدراسات الإنسانية.

فهو بحق من أوائل من أعملوا العقل في دراسة التاريخ وأسس ما يمكن أن نسميه علم فلسفة التاريخ بالمفهوم الحديث، حيث التزم بالبرهان في شرحه لما رأى من أحداث سياسية أو تفسيره لتصرفات الملوك والساسة، أو لصعود وانهيار الدول والحضارات المختلفة. وهو مؤسس علم الاجتماع وعلم الدراسات السياسية وما تفرع عنهما من علوم حديثة بعد أن أخذت مسارها في التطور على يد من خلفوه من العلماء والمفكرين. وهو بالإضافة إلي هذا كله كان رجلاً يعيش في عالمه يتفاعل مع صناع القرار يتنقل من مكان لأخر، ويشارك فى صنع أحداث التاريخ، لعب أدوارًا عدة كرجل دولة ، وكدبلوماسي تارة، وكعالم وفقيه وقاض تارة أخرى ، وترك لنا ذخيرة خبرته وعصارة جهده فى عمله الموسوعي والتأسيسي «العبر في ديوان المبتدأ والخبر» الذي اشتهر باسم جزئه الأول «المقدمة»، والذي يعد إلى يومنا هذا من أعظم ما كتب، ليس فقط باللغة العربية.

فمرحبًا بكم في مكتبة الإسكندرية التي تسعى لأن تكون ملتقى للفكر والحوار، وأن تكون ساحة لقاء لمختلف أنواع المعرفة، حتى تصبح بحق نافذة العالم علي مصر ونافذة مصر علي العالم، وهو ما ينطبق على رحلة «ابن خلدون» العلمية والإنسانية ، والذي عاش وتنقل وعمل في دول مختلفة ، لكنه قضى أخر عقدين من حياته في مصر ، حيث ترك لنا من أثاره ما نناقشه حتى يومنا هذا. فمرحباً بكم لاستمرار الحوار البناء الذي بدأتموه في القاهرة، ومرحباً بكم لإحياء مكتبة الإسكندرية بوجودكم.

إسماعيل سراج الدين

كلمة رئيس جامعة الإسكندرية

المؤتمر الكريم، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، حسنًا فعلت مكتبة الإسكندرية حين استضافت هذا المؤتمر المتميز في المناسبة المئوية السادسة لرحيل العلامة المتميز «عبد الرحمن بن خلدون» الذي عاش ما بين عامي ١٣٣٢ و١٤٠٦. تجربة حياة حافلة بالأحداث والمتغيرات في عالم البحر المتوسط ساعدته على صياغة فكر جديد وفلسفة جديدة لتفسير حركة البشر وصناعة الحضارة. ووضع أصول مناهج علمية جديدة، هي الأساس الذي تقوم عليه مناهج البحث في التاريخ وعلم الاجتماع إلي اليوم. إن هذا التميز هو الذي جعل المؤرخ البريطاني المشهور «أرنولد توينبي» يصف مقدمة «ابن خلدون» بأنها أعظم عمل من نوعه أنتجه أي عقل في أي زمان أو مكان.

السيدات والسادة، إن «ابن خلدون» العربي المسلم الذي ينتمي إلى أصول يمنية والذي ينتمي نسبه إلى «وائل بن حجر»، والذي ولد وعاش طفولته وشرخ شبابه بتونس وتنقل بين بلاد المغرب والأندلس ومصر إنما تنقل في عالم البحر المتوسط بالمفهومين الجغرافي والثقافي، فتدبر أحوال ذلك العالم وامتد بصره إلى كل ما حوله ليضع التجربة الإنسانية المعاصرة على المحك، ونفذت بصيرته إلى عمق الأحداث وما وراءها فكتب المقدمة التي تشكل الجزء الأول من كتابه التاريخي الموسوعي، وهو العمل الذي خلده بين المؤرخين وعلماء الاجتماع والفلسفة. فالحقيقة أن إنتاجه الفكري كان بمثابة ثورة في عالم المنهج العلمي لدراسة المجتمعات، ظل الباحثون يقتاتون عليه إلى اليوم، فقد تجاوز «ابن خلدون» منهج الجرح والتعديل الذي كان أساسًا لمصداقية الخبر إلي منهج نقد الخبر ذاته والتحقق من مصداقيته، وهو ما يعرف في المناهج الحديثة بالنقد الظاهري والنقد الباطني. كما تجاوز التفسير السياسي للتاريخ واضعًا في الاعتبار المؤثرات البيئية والمجتمعية والنفسية والاقتصادية كعوامل محركة وحاكمة لحركة المجتمع وصناعة الأحداث التاريخية. لهذا يعتبر «عبد الرحمن بن خلدون» سابقًا لزمانه لأن أفكاره لا تزال ماثلة بيننا إلى اليوم. وظهر ذلك بقوة فى منتصف القرن العشرين حين تبلورت أفكار المؤرخين الجدد ونضج علم الاجتماع، فالكتابات التي نشرت حول «ابن خلدون» تحرص دائما على عقد مقارنات بينه وبين الفلاسفة ورواد علم الاجتماع في العصر الحديث من أمثال «مونتسكيو وهيجل وماركس وكانت وسبنسر ودوركايم» لتؤكد على أن ما جاء به هؤلاء

وغيرهم إنما يعتمد على الأسس التي وضعها «ابن خلدون» لدراسات علم الاجتماع، والدراسات التاريخية لنشاطات الجماعات البشرية وعوامل تكوينها والمؤثرات على سلوكها التاريخي. لقد رسخ «ابن خلدون» أصول المنهج الاستقرائي القائم على دراسة الواقع كما هو بعيدًا عن أية افتراضات ذهنية، ولا تزال أفكاره صامدة إلى اليوم حول آلية السوق وآلية الحكم وأثر العدل في ديمومته، وهو الذي حدد عمر الدولة بثلاثة أجيال كما أنه هو الذي تحدث عن نظرية التطور. إن هذا الأثر الممتد لعمله الفذ في الفكر الإنساني على امتداد تلك السنوات يستند بالأساس إلى أن إنتاجه الفكري كان قائمًا على تجربة ثرية وخبرة ثقافية عميقة، وهو ما مكنه من أن يقدم لنا خطوطاً واضحة تمكننا في سعينا نحو الإصلاح والتفاعل مع المشهد العالمي والتعامل مع الإشكاليات التي نواجهها في مجتمعاتنا. إننا في أمس الحاجة اليوم لأن نغير نظرتنا إلى التاريخ لنعرف واقع الحاضر بموضوعية ونرسم صورة المستقبل بوعي وتبصر للماضي بعيدًا عن الخيال والرومانسية التي قد تعز لنا عن الحاضر، إننا في أمس الحاجة اليوم إلى أن نستمع إلى «ابن خلدون» وهو يحذر من خطر الترف المؤذن بخراب العمران، فهو يدعونا إلى أن نعمل وأن نتنافس من أجل بناء الحضارة الإنسانية.

حسن نذير

كلمة أمين عام المجلس الأعلى للثقافة

تفق عدد كبير من مؤرخي التراث العربي ومنظريه على أن تراثنا ينطوي علي أربعة اتجاهات رئيسية، هي الاتجاه العقلاني النقدي الذي يمثله الفلاسفة وطوائف من المتكلمين علي رأسهم المعتزلة، والاتجاه الثاني هو الاتجاه العلمي التجريبي الذي يبرز فيه «أبو بكر أبو زكريا الرازي» و«جابر بن حيان» وغيرهما من الذين اهتموا بالعلم أمثال «الحسن ابن الهيثم» وغيرهم كثيرون، التيار الثالث هو التيار الصوفي الذي تعرفونه جميعا، أما التيار الأخير فهو التيار السلفي الذي بدأ منذ انقلاب «المتوكل» في الدولة العباسية وظل مستمرًا ولا يزال إلى اليوم. والعلاقة بين هذه التيارات العقلاني والعلمي التجريبي والصوفي والسلفي على امتداد التاريخ العربي كانت علاقة تكامل أحيانا وعلاقة تصارع في أحيان أخري. وعندما نتأمل هذه العلاقة سوف نجد «ابن خلدون» طرفا فيها، فهو أولا ينتسب إلي التيار العقلاني النقدي، صحيح يتحدث البعض عن أشعريته التي قد تنأى به عن ذلك التيار العقلاني، لكن شاعريته لم تمنعه من أن ينحو منحىً فلسفيًا وأن يتأمل الأشياء وأن يبحث عن العلل وعن الأسباب على نحو يجعل منه منتسبا إلى التيار العقلاني النقدي بامتياز. ولذلك عندما نتحدث عن «ابن خلدون» فإننا نتحدث عنه بوصفه أحد الممثلين الاستثنائيين للتيار العقلاني النقدي. هذه واحدة.

بالإضافة إلى هذا فإن مجيئه في قرن متأخر -وهو القرن الثامن وأوائل التاسع- جعله يستفيد من كل الإنجازات السابقة عليه. وقد تحدث البعض عن تأثره برسائل إخوان الصفا وعن تأثره بكتابات المسعودي المؤرخ وغير ذلك كثيرًا، أي أنه استفاد من كل التراث السابق عليه وهضمه وأعاد تمثله وصاغ منه بناءً جديدًا ينتسب إليه ولا ينتسب للتراث السابق عليه إلا في هذه الجزئية أو تلك ولذلك فإن البناء النظري الذي أكمله في المقدمة بالدرجة الأولى هو بناء ابتكاري ينتسب إليه ولا ينتسب للتراث السابق عليه إلا في بعض الجزيئات التي يتمسك بها كل من يريد أن يتتبع الأصول وهذا إن دل على شيء فيدل على أنه ليس هناك إبداع من فراغ وإنما الإبداع دائما يأتي من دراسة ما سبق والإفادة منه والانطلاق إلى بعد ما انتهى إليه السابقون.

لهذا من المهم التأكيد على أن إنجاز «ابن خلدون» كان إنجازًا استثنائيًا، لماذا؟ لأنه جاء في القرن الثامن وهو قرن خراب ودمار وهزائم متلاحقة وظلام لا مثيل له، ولكنه استطاع رغم هذه الشروط الصعبة من هزائم وانكسارات وظلم واستبداد أن يغوص حتى أعماق عصره، وينتقل من الركام الظاهر للأحداث والوقائع والملاحظات إلي الجوهر الذي يكمن تحتها باحثا ومنقبا. ولقد نجح في أن يكتشف العلاقات التحتية بين الظواهر، وهو الأمر الذي قاده لاكتشاف عدد من القوانين الأساسية التي تتسم بقدر بارز من الشمول والتجريد، الأمر الذي جعل أفكاره لا تنطبق علي زمنه وحده وإنما تنطبق على أزمنة أخرى غيرها. لذلك فنص «ابن خلدون» نص مفتوح على عصره وعلى عصرنا وعلى عصور غيرنا في الوقت نفسه، فالرجل بما وصل إليه من قوانين تتسم بنوع من أنواع الشمول والتجربة أتاح لنا أن نتأمل جانبا من الجوانب الإنسانية لمفكر عربي لم يتقوقع في زمنه ولم يقتصر عليه، وإنما استطاع ببصيرته النافذة أن يرى فما وراء حدود عصره ويجاوز هذا العصر إلى غيره من العصور. لذلك يمكن التحدث بثقة عن «ابن خلدون» الذي يعاصرنا بقدر ما يمكن أن التحدث عن «ابن خلدون» الذي ينتسب للإنسانية كلها، والذي يمكن أن تجد فيه الإنسانية كلها زادًا وغذاءً وموضوعات للتأمل والتفكير. فالقوانين التي انتهى إليها «ابن خلدون» ذات جانبين، جانب يقتصر على عصره ويتقلص فيه ولا يغادره، وجانب آخر يجاوز عصره، ولذلك عندما نقرأ لـ «ابن خلدون» يجب أن نقرأه على مستويين، المستوى المحلي المرتبط بأحداث عصره وتصوراته ورؤاه التي انتهت قيمتها، والتي لم تعد معترفًا بها أو منظورًا إليها بالقدر نفسه من التعليم والتصديق، وفي هذا سوف نجد عددا من الأمور التي لا محل لها من الإعراب حتى عصرنا هذا. ولكننا إلى جانب ذلك سوف نجد «ابن خلدون» يجاوز المحلي إلى العالمي ويجاوز ما ينتسب إلى زمنه فقط إلى زمننا. ومن ثم فإن قراءة فكر «ابن خلدون» يجب أن تركز على الجوهر الباقي الذي يصافح الإنسانية والذي يجاوز زمنه إلى غيره من الأزمنة، ولعل هذا هو السبب الذي جعل «ابن خلدون» مصدر إلهام لعدد لا بأس به من المفكرين المحدثين في هذا الزمان. ولذلك قالوا إن نظرية «توينبي» عن التحدي والاستجابة تتشابه مع فكرة «ابن خلدون» عن العصبية التي تبدأ مندفعة قوية بما تتلهي عليه وفيها من قوى تدفعها إلى الأمام ومن نار تظل ملتهبة إلى أن تخمد هذه النار فتفتر العصبية وتسقط الدولة، وكأنها نوع من الصياغة القديمة لفكرة التحدي الحديثة التي صاغها «توينبى».

جانب آخر يبرز في فكر «ابن خلدون» هو وعيه المكاني بالمعمورة الإنسانية في زمنه، فحينما نقرأ ما كتبه نشعر بأنه رجل لا ينتمي لقطر بعينه، وإنما ينتسب إلى المعمورة الإنسانية كلها، ويوازي إحساسه الواعي بالمكان، إحساسه الواعي بوحدة المعرفة الإنسانية التي أنتجتها وكانت تنتجها المعمورة الإنسانية التي عرفها. ولعل كلمة المعمورة الإنسانية ذات صلة من الصلات بكلمة العمران التي تحدث عنها، إما على مستوى الاشتقاق والدلالة وإما على مستوى النظر والرؤية.

أما فيما يخص علاقة المثقف بالسلطة فسنجد أن «ابن خلدون» عاش مثل غيره من المفكرين السابقين عليه من الشرق والغرب وسط شروط زمن قاس، ووسط حكام لم يكونوا يترددون في الإطاحة بالرقاب لأوهى سبب، أو ربما لأقل وشاية، هذا الوضع المأزوم الذي عاشه «ابن خلدون» يجعلنا نتأمل وننتبه إلى ما يمكن أن نرى في كتاباته من ازدواج في الدلالة ومن تحايل ينطبق على نوع من المسكوت عنه من الكلام الذي يمكن أن نستشفه من قرائن موجودة بالنص. ولاشك أن هذا المأزق الذي عاشه «ابن خلدون» في عصره لم ينته تمامًا في عصرنا فلا يزال المثقف العربي يعيش المأزق نفسه ويعاني من شروط الضرورة التي تضعه أحيانًا -خصوصًا عندما نتحدث عن هذه الأيام- بين مطرقة الجماعات المتطرفة والحكومات المتسلطة، وهو وضع قاس لا يتيح للمثقف أن يتأمل طويلاً وأن يكمل البناء الذي بدأه. إن هذا الازدواج الهائل الذي يلاحظه قارئ «ابن خلدون» بين مقدمته وكتاب التاريخ، يمكن أن يدفع القارئ إلى تصور أن الذي كتب المقدمة شخص، والذي كتب التاريخ شخص آخر مختلف كل الاختلاف عن الذي كتب المقدمة، ورغم أن هناك عددًا من التفسيرات التي يقول بعضها إنه كتب التاريخ أولاً ثم المقدمة ثم لم يتح له الوقت ليراجع التاريخ في ضوء المقدمة أو العكس، إلا أن السبب الأصلي والأساسي باعتقادي في هذا الازدواج بين تاريخ تقليدي لا يخرج تماما عن التاريخ الذي نقده «ابن خلدون»، وبين تنظير لفلسفة التاريخ وكيفية كتابته ما ورد في المقدمة، يرجع إلى المأزق الذي عاشه المثقف، فـ «ابن خلدون» لم يجد الفرصة ولا الوقت لكي يتأمل عمله وأن يكمله تمامًا. نحن نعرف أن المفكر لابد أن ينأى عن عصره كي يرى وأن يعمل بمثل ما أشار إليه الشاعر «صلاح عبد الصبور» عندما قال: «أجافيكم لأعرفكم» أو الشاعر القديم: «سأطلب بُعد الدار عنكم لتقربوا». ولم يكن «ابن خلدون» بحكم المأزق الذي فرضه عليه عصره، والذي جعله يتنقل من بلد إلى بلد، ومن نظام إلى نظام، ومن سلطان إلى سلطان أشد سوءًا ورداءة،

لم يكن هذا المأزق يتيح له أن يتأمل طويلاً وأن يراجع المقدمة على التاريخ أو يراجع التاريخ على المقدمة. ومن هنا انتهى الأمر إلى هذا الازدواج الذي يبدو معه وكأنه مصاب بانفصام في الشخصية، شخصية الفيلسوف المتأمل الذي يبني مقدمة استثنائية لا نظير لها وصفها توينبي بأنها أعظم كتاب في التاريخ، والتاريخ الذي هو تقليدي إلى أبعد حد لا يختلف في طرائق إسناده وفي ذكره للمعلومات عن كتب التاريخ التي أدانها «ابن خلدون» ورفضها في ظني أن هذا هو السبب الأساسي الذي لم يعط لهذا المثقف فرصة لإتمام عمله والوصول بهذا العمل من الناحية العقلية والفلسفية إلى منتهاه. ولذلك لا نجد في كتابة ابن خلدون ما بين التاريخ والمقدمة هذا القدر من التكامل الذي نجده لدى الفلاسفة الأوروبيين الذين عاشوا في ظروف مختلفة أفضل من الظروف التي عاشها «ابن خلدون». تخيلوا مثلاً أن هذا المفكر العظيم كان عليه أن يعيش في ظل سلطان طفل «فرج بن برقوق» وكان يستجيب إلى وشايات الحاشية المحيطة به ويفعل كل شيء يطلب منه، ولا يتردد في سفك الدماء وحتى بدون بسبب، تصوروا أن هذا المثقف كان عليه أن يعيش تحت وصاية هذا السلطان بعد أن عاش تحت وصاية سلاطين ليسوا أقل سوءًا، وهكذا إلى أن تلقي به الأحداث بين يدي «تيمور لنك»، فيضطر إلى أن يناور وأن يحاور وأن يداور حفاظًا على رقبته وحفاظًا على رأسه ليكمل عمله، ومع ذلك لم يستطع الرجل أن يكمل عمله وظل عمله ناقصًا، ولهذا فالمقدمة في وادٍ والتاريخ في وادٍ آخر.

هذا المأزق في تقديري هو المسئول عن هذه الازدواجية، لكنه من ناحية أخرى خلق توترًا مركبًا في شخصيه «ابن خلدون»، يمكن أن يكتشفه بسهولة من يتأملها من بعد، فهي ليست شخصية مسطحة بالمعنى الروائي في اصطلاح النقد الأدبي إنما هو شخصية متكررة الأبعاد متشابكة الجوانب متباينة المستويات، شخصية ثرية من حيث تناقضاتها ومن حيث تعارضاتها ومن حيث التضارب بين أهدافها واتجاهاتها. ولهذا السبب في تقديري كان ابن خلدون جاذبًا للإبداع الحديث فكتب عنه كتاب القصة روايات مثل رواية «العلامة » لـ «سالم بن حميش»، كما جذبت شخصيته «سعد الله ونوس» الكاتب المسرحي السوري فوصفها وصفًا بديعًا في مسرحيته «منمنمات تاريخية»، وجعلنا نتأمل كيف يحل «ابن خلدون» العالم ما يسميه ورطات الدنيا، وهو جوهر ما كان يحركه، فلم يكن «ابن خلدون» يعرف في أوقات كثيرة كيف يواجه ورطات الدنيا، ولكنه مع ذلك استطاع أن يتغلب

على هذه الورطات وأن ينفذ منها ببصيرة نافذة وفي أوقات انتزعها انتزاعًا من وسط هذا الطوفان المتراكم من الكوارث الشخصية التي عاناها والكوارث الجمعية التي عاناها أيضًا، وهى الكوارث والأحداث التي جعلت منه مفكرًا عربيًّا استثنائيًّا وجعلته مفكرًا مجاوزًا الصفة العربية إلى الصفة الإنسانية ومن ثم يصبح مفكرًا يتأمله العالم ويعرفه بصفته مفكرًا عالميًّا.

وأظن أن عنوان هذا المؤتمر في مكتبة الإسكندرية عن علاقات «ابن خلدون» بالعالم يحمل وصفًا دقيقًا إلى أبعد حد عن هذا الجانب الإنساني الذي جعل «ابن خلدون» مفكراً عالميًّا بكل معنى الكلمة حسب معطيات عصره ويضيف إلي العالم ما جعل العالم يعيد اكتشافه ويتأمله طويلاً. ولم يكن مّن قبيل المصادفة -والأمر كذلك- أن يُكتشف «ابن خلدون» للمرة الأولى في فرنسا في القرن التاسع عشر وأن يتبع اكتشاف فرنسا له اكتشاف انجلترا وإيطاليا وغيرها من الدول الأوروبية، وأن يحتفي به الدارسون في مختلف أقطار العالم الذين وجدوا فيه مفكرًا عالميًّا ينتسب إلى العالم كله ولا يقتصر على الانتساب إلى عالمنا العربي بالمعنى الضيق. أظن هذه هي القيمة الأساسية التي تجعلنا اليوم نحتفل بـ«ابن خلدون» المفكر العالمي من ناحية، وصاحب النص المفتوح على التأويلات وصراع التأويلات من ناحية أخرى، وهذا مصدر غنيّ يجعلنا مرة أخرى نقدر «ابن خلدون» من حيث ثراء الكتابة ومن حيث الجانب الإنساني الذي جعله مفكرًا إنسانيًّا بكل معنى الكلمة.

اسمحوا لي في النهاية أن أؤكد فخري في أن أشارك بهذه الندوة في مكتبة الإسكندرية لما ترمز له من وحدة التراث الإنساني ومن نافذة مفتوحة لمصر على العالم ومن نافذة مفتوحة للعالم على مصر والعالم العربي. فكأننا حين نحتفل بـ«ابن خلدون» والعالم أو بعالمية «ابن خلدون» في مكتبة الإسكندرية نؤكد معنيً أساسيًّا من المعاني التي قامت عليها مكتبة الإسكندرية والتي تعمل من أجلها، من أجل إخاء عالمي دائم ومن أجل معرفة تؤكد وحدة المعارف الإنسانية التي أكدها «ابن خلدون» والتي لا نزال نسعى إلى تأكيدها، خاصة في سنواتنا تلك لنقاوم بها حملات التعصب ومحاولات التفرقة بين الأجناس وتحويل العالم لقطاعات منفصلة، بعضها يعلو على بعض بالتعالي والكبرياء والاستغلال، وبعضها يئن من الاستغلال ومن الطغيان. لهذا فـ«ابن خلدون» معاصر لنا بكل معنى الكلمة، ونحن نحتفل به لأنه واحد منا يعيش في زمن يشبه زماننا، ونجد عنده من المشكلات ما نعانيه ليس على المستوى الفكري فحسب وإنما على مستوي المأزق الموضوع فيه المثقف

الواقع بين المطرقة والسندان، في كل زمان عربي وللأسف في كل مكان. فلنحي «ابن خلدون» فهو بهذا أخ وشبيه لنا، أذكر أن الشاعر «بودلير» كتب ديوانه «أزهار الشر» وقدمه ببيتين إلى القارئ يقول فيهما «أيها القارئ المرائي- يا شبيهي يا أخي»، إلا أننا ونحن نتحدث عن «ابن خلدون» لا نتحدث عنه بوصفه المفكر المرائي وإنما بوصفه الشبيه لنا فيما نعانيه في هذا الزمان، شبيه لنا فى الحلم الذي نشترك وإياه، حتى أن ينقلب حال هذه الأمة فتنتقل من وضع المهزوم المنكسر لوضع المنتصر الذي يحقق الحلم بالمستقبل والتقدم. شكرًا لكم على استماعكم.

جابر عصفور

المراجع العربية

١. ابن ماجد الصلاة، تاريخ المن بالإمامة، تحقيق د.التازي، دار المغرب الإسلامي،الطبعة الثالثة ، بيروت،١٩٨٧.

٢. أحمد الخشاب، «التفكير الاجتماعي /دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية «،دار المعارف

٣. اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي ، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة .

٤. ألبان. ج. ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦.

٥. السلاوى، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى» جـ٢.

٦. الطاهر عبد الله، نظرية الثورة من ابن خلدون إلى ماركس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٩.

٧. المنصف وناس، حدود المعاصرة في الخطاب الخلدوني، مجلة دراسات عربية، السنة ٢٤، العدد ١١،سبتمبر ١٩٨٨.

٨. المنصف وناس، الفكر الاجتماعي الخلدوني : المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، سلسلة كتب المستقبل العربي (٣١) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، مارس ٢٠٠٤.

٩. أبو عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق عبد الهادي التازي، الرباط،، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

١٠. أبو يعرب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب ،طرابلس الغرب /تونس، ١٩٨٣.

١١. أبو يعرب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب ،طرابلس الغرب /تونس، ١٩٨٣.

١٢. أبو يعرب المرزوقي، حوار الحضارات بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري: محاولة في فهم فلسفة التاريخ القرآنية، موقع ملتقى الفكر، ٧ مايو ٢٠٠٦.

١٣. أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق: مصطفى أبو ضيف أحمد، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة.

١٤. أحمد حامد، تأثير ابن خلدون في الأنثروبولوجيا الاجتماعية: قراءة أنثروبولوجية للمقدمة، مجلة العلوم الاجتماعية، السنة ١٥، العدد ٣، خريف ١٩٨٧.

١٥. أحمد مختار العبادي، ثلاثة رموز عالمية مغربية في القرن الثامن الهجري (١٤ الميلادي)، ورقة مقدمة إلى ندوة عالمية ابن خلدون ، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

١٦. أحمد مختار العبادي (تحقيق)، نفاضة الجراب في غلالة الاغتراب، (مراجعة) عبد العزيز الأهواني، دار النشر المغربية، الدار البيضاء.

١٧. أحمد مختار العبادي، في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، دار المعرفة الجامعية.

١٨. أحمد مختار العبادي، «صور من حياة الحرب والجهاد في الأندلس، منشأة المعارف بالإسكندرية.

١٩. أحمد نبيل صادق، العلاقات الدولية في فكر ابن خلدون، ورقة مقدمة إلى ندوة عالمية بن خلدون، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥-٧ ديسمبر ٢٠.

٢٠. إدريس خضير، التفكير الاجتماعي الخلدوني وعلاقته ببعض النظريات الاجتماعية، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر، ١٩٩٢.

٢١. إسماعيل ابن الأحمر، روضة النسرين في دولة بني مرين، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، ط٢، الرباط، المطبعة الملكية.

٢٢. حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدونى قواعد المنهج، دار المعارف، ٢٠٠٦.

٢٣. حسن حنفي، هل استطاع ابن خلدون أن يخرج عن الأشعرية؟ ورقة مقدمة إلى ندوة «عالمية ابن خلدون» ، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

٢٤. حسن حنفي، مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

٢٥. حسين فهيم، أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، (١٣٨)، الكويت.

٢٦. حسين مؤنس، الدار البيضاء، تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، دار النشر المغربية .

٢٧. حسين مؤنس، ابن بطوطة ورحلاته، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠.

٢٨. خالد بن عيسى البلوي، تاج المفرق في تحلية علماء المشرق، تحقيق: الحسن السائح، نشر صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المغرب والإمارات، المحمدية.

٢٩. سامية الساعاتي، ابن خلدون مبدعًا، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٦.

٣٠. ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجى ،القاهرة.

٣١. سامي علي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي، دار الفكر العربي، القاهرة.

٣٢. سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي، جـ١ .

٣٣. صلاح بسيونى رسلان، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع ،١٩٩٢.

٣٤. طاهر الحمامي، حياة ابن خلدون ونشاطه السياسي ، ترجمة اسحق عبيد.(بدون دار نشر)

٣٥. طه حسين، فلسفة بن خلدون الاجتماعية، ترجمة:محمد عبد الله عنان، مكتبة الأسرة عام ٢٠٠٦.

٣٦. عباس أحمد، ابن خلدون والأنثروبولوجيا الاجتماعية، مجلة شئون اجتماعية، السنة ١٥، العدد ٥٨، صيف .

٣٧. عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، كتاب الأمة، العدد ٥٠، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر، ١٤١٦هـ.

٣٨. عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة ، طبعة بولاق، القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ، وطبعة /طبعة لجنة البيان العربي تحقيق علي عبد الواحد وافي ، القاهرة، ط١٩٦٠،١ .

٣٩. عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٦.

٤٠. عبد السلام شدادي، عالم ابن خلدون/عبد السلام شدادي، ترجمة خالد عزب.

٤١. عبد اللطيف المتدين، إمارة التغلب في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، إشراف سيف الدين عبد الفتاح، جامعة القاهرة، ١٩٩٨.

٤٢. عبد المجيد شرفي، التحليل الاجتماعي لابن خلدون، ترجمة احمد نبيل.

٤٣. عبد الهادي التازي، جامع القرويين/ المسجد والجامعة بمدينة فاس، دار الكتاب اللبناني بيروت،، ١٩٧٣.

٤٤. عبد الواحد ذنون طه، رؤية رحالة شمال إفريقيا للحضارة العربية الإسلامية في عصر ابن خلدون، ورقة مقدمة إلى ندوة عالمية بن خلدون، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي ،٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

٤٥. عبد الواحد ذنون طه، أهمية الرحلات العلمية بين المشرق والأندلس، بحث ضمن كتاب: دراسات أندلسية، دار المدار الإسلامي ، بيروت.

٤٦. عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، في إشكالية التحيز، جزء ١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٥.

٤٧. عبد خليل إبراهيم السامرائي، الأوضاع السياسية للعالم الإسلامي من خلال رحلة ابن بطوطة، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٦.

٤٨. على أومليل، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر: مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير، المجلة العربية للثقافة، السنة ١، العدد ١، سبتمبر ١٩٨١، تونس.

٤٩. على الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته،الشركة التونسية للتوزيع،١٩٨٨.

٥٠. علي فهمي، التحليل الخلدوني في العلوم الاجتماعية بين تقديس التراث وتحديث المحاولة: رؤية فكرية، مجلة شئون اجتماعية، السنة٤، العدد ١٣، ربيع ١٩٨٧.

٥١. فتحي حسن الملكاوي، رؤية العالم عند عبد الرحمن بن خلدون، دراسة قدمت إلى مؤتمر ابن خلدون والبعد الفكري الإسلامي الذي نظمته جامعة الزيتونة، تونس، فبراير ٢٠٠٦.

٥٢. قاسم عبده قاسم، ابن خلدون والمؤرخون المسلمون، ورقة مقدمة إلى ندوة «عالمية ابن خلدون»، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

٥٣. لسان الدين أبي عبد الله محمد ابن الخطيب، اللمحة البدرية في الدولة النصرية.

٥٤. لسان الدين أبي عبد الله محمد ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة،تحقيق :محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، ط٢ ، القاهرة،١٩٧٣.

٥٥. لسان الدين أبى عبد الله محمد ابن الخطيب، نفاضة الجراب «تحقيق أحمد مختار العبادي .

٥٦. محمد أحمد الزعبي، الفكر الاجتماعي الخلدوني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مارس ٢٠٠٤.

٥٧. محمد بشير صفار، محاضرات لطلبة الماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية غير منشورة، ٢٠٠٥/٢٠٠٦.

٥٨. محمد بن أحمد بن شقرون، مظاهر الثقافة المغربية، الرباط، ١٩٧٠.

٥٩. محمد بن أحمد بن شقرون، فيض العباب وإفاضة قدّاح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، الرباط.

٦٠. محمد بن عثمان المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير ، تحقيق: محمد الفاسي، نشر المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط.

٦١. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة.

٦٢. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة..معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، يناير ١٩٩٢.

٦٣. محمد عبد الله بن محمد التجاني، رحلة التجاني الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس.

٦٤. محمد عبد الله عنان، ابن خلدون- حياته وتراثه الفكري ، ط٢.

٦٥. محمد عزيز الحبابي، ابن خلدون معاصرًا، ترجمة: فاطمة الجامعي الحبابي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٤.

٦٦. محمد علي محمد، أصول علم الاجتماع السياسي (السياسة والمجتمع فى العالم الثالث)ج١ الأسس النظرية والمنهجية، دار المعرفة الجامعية /الإسكندرية.

٦٧. محمد موسى الشريف، المختار من الرحلات الحجازية إلى مكة والمدينة النبوية، دار الأندلس، جدة، ١٤٢١هـ.

٦٨. محمود مكي، ابن خلدون: أصدق شاهد على عصره، ورقة مقدمة إلى ندوة «عالمية ابن خلدون»، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

٦٩. محيي الدين محمد قاسم، نظم العمران: موقع السياسة من الظاهرة العمرانية، ورقة مقدمة إلى ندوة «عالمية ابن خلدون»، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

٧٠. محيي الدين محمد قاسم، السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٢٧)، القاهرة، ١٩٩٧.

٧١. مصطفى العبادي، ابن خلدون في إطار الفكر التاريخي، ورقة مقدمة إلى ندوة «عالمية ابن خلدون»، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

٧٢. منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، ترجمة نصر عارف، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٦، سبتمبر ١٩٩٦.

٧٣. نادية محمود مصطفى، أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية، ورقة مقدمة إلى ندوة عالمية ابن خلدون، مكتبة الإسكندرية، منتدى الإصلاح العربي، ٥-٧ ديسمبر ٢٠٠٦.

٧٤. نادية محمود مصطفى، إعادة تعريف السياسي في حقل العلاقات الدولية، في: علم السياسة، مراجعات نظرية ومنهجية، سلسلة السمينار العلمي قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، ٢٠٠٤.

٧٥. نمير العاني، ابن خلدون وبدايات التفسير المادي للتاريخ، دار الهمذاني، ١٩٨٤.

٧٦. نيقولا ميكيافيللي، الأمير، تعليق: بنيتو موسوليني، ترجمة خيري حماد، المركز التجاري للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٠.

٧٧. ويل ديورانت، قصة الحضارة، مجلد ٢٦، مكتبة الأسرة، مصر.

٧٨. مجموعة مؤلفين، ابن خلدون – البحر المتوسط في القرن الرابع عشر / قيام وسقوط إمبراطوريات ،إصدارات مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٧.

المراجع الأجنبية

1. Alexander Wendt, Social theory of International Politics, Cambridge University press 1999.
2. Akbar Ahmed, Ibn Khaldun's Understanding of civilizations and the dilemmas of Islam and the West today Middle East Journal, Vo. 56 No. 1 winter 2002.
3. Anna Akasoy, Reading Ibn Khaldun in the Age of Post-Orientalism, an International Perspective, Bibliotheca Alexandrina, 57- December 2006.
4. Anne Wolff, The View of European Travelers on Arab/Islamic Civilization during Ibn Khaldun's Age, Ibn Khaldun, An International Perspective, Bibliotheca Alexandrina, 57- December 2006.
5. Charles E. Butterworth, Ibn Khaldun and the Political Regime of the Philosophers, Ibn Khaldun, an International Perspective, Bibliotheca Alexandrina, 57- December 2006.
6. Dimitry Ghutas, The Development of the Concept of civilization and Meaning of Umran in Ibn Khaldun, An International Perspective, Bibliotheca Alexandrina, 57- December 2006.
7. Gaston Bouthoul, IBN KHALDUN SAPHLASOPHIE SOCIAL.
8. Joseph S. Nye, Jr., The of America's soft power: why Washington should worry, foreign Affairs, Vol. 83, May, June 2004.
9. Maria J. Viguera Molins, Ibn Khaldun his Universality, an International Perspective, Bibliotheca Alexandrina, 57- December 2006.
10. Robert Adams, Affairs, Vo. 67, No. 3, 1991.
11. Seifudein Adem Hussein: Ali A. Mazrui, A postmodern Ibn Khaldun, Journal of Muslim Minority Affairs, Vo. 23, No. 1, April 2003.
12. Le compte de mas latrie: relation et commerce de l'Afrique septentrionale avec les nation cetiennes age, 1886.

ابن خلدون
إنجاز فكري متجدد

تستعيد مكتبة الإسكندرية - فى أنشطتها العديدة - وظيفتها الحضارية القديمة التى جعلت منها نافذة الشرق على الغرب، ونافذة الغرب على الشرق. وتضيف إلى هذه الوظيفة القديمة إنجازاتها المعاصرة التى تتجاوب ومتغيرات العصر فى إيقاعه المتسارع في مدى التقدم الذى لا نهاية له أو حد، وذلك على نحو يفرض عليها مسؤولية كبيرة بوصفها طليعة مجتمع المعرفة فى مسيرته الخلّاقة ولذلك تتعدد أدوار المكتبة التى تبدأ من تقديم المعارف المقروءة والمشاهدة والمسموعة بكل وسائلها الممكنة وتقنياتها المتاحة، وتمتد إلى البحث فى كل مجال من مجالات المعرفة المتطورة، استيعابا وإضافة، حوارا وتفاعلا، مجاوزة ذلك إلى استشراق الإمكانات اللانهائية للمستَقبل الواعد. ومن الطبيعى - والأمر كذلك - أن يكون للمكتبة دورها البارز والرائد فى مسيرة الإصلاح التى انطلقت فى مجتمعاتنا العربية، استجابة إلى مشكلات الحاضر وتحديات المستقبل، بحثا عن آفاق مغايرة تستبدل بشروط الضرورة آفاق الحرية، وبميراث التقليد الجامد دوافع الابتكار الحيوى المرادف لامكانات التجدد التى لاتتوقف فى عملية التقدم المستمرة.

978-977-452-112-6